Teologia naturalna

według wykładów

Ks. Pr. Dr. Pawlickiego.

(wykłady w półroczu letniem 1889/90)

1890.

Wstęp.

O znaczeniu religii.

Najważniejszą stroną w życiu ludzkiem jest religia; nauka zaś, która analizuje ten fenomen, zowie się dzisiaj filozofią religii. Jakkolwiek nazwa jest młoda, treść jednak i części składowe nauki są bardzo stare, bo odkąd ludzie zaczęli myśleć o tajemnicach świata, zastanawiali się także nad stosunkiem swoim do Boga. Pierwsi filozofowie greccy czy w ujemny czy w dodatni sposób określają ten stosunek, a dawniejszymi od nich są owi przedhistoryczni poeci, których Arystoteles nazywa Teologami. Oni w hymnach lub w epopeach opiewają kult bogów i obowiązki człowieka względem bogów. A dawności tych rozmyślań dziwić się nie można, bo religia w jakiejkolwiek formie jest jakoby treścią wszelkiej historyi. Nie napotykamy narodu, któryby nie miał jakiejś religii. Uderzało już starożytnych, że były plemiona, np. owe koczujące w pustyniach Arabii i Afryki, bez miast, bez stałych siedzib, bez książek, bez wszelkiej oświaty, a mimoto miały swych b-

-gów i pewien ceremoniał, według którego wyrażały cześć swą dla bogów. Jeżeli to prawdą jest o ludach, stojących na niższym szczeblu cywilizacyi, to w miarę jak się lud podnosi i bogaci, wzrasta także jego kultura duchowa, jego pojęcia religijne lub mitologiczne. W świecie starożytnym owe ludy, którym zawdzięczamy większą część cywilizacyi naszej, szczególnie Grecy i Rzymianie, do tego stopnia zrośli się z religią swoją narodową, że ich społeczeństwa należałoby nazwać teokratycznemi. Nic się u nich nie działo bez religii. Zakładanie miast, powiększanie tychże, wysyłanie osad, wyprawy wojenne, ważniejsze wypadki familijne, były zawsze poprzedzane konsultacyą woli bożej, i ofiarami czy przebłagalnemi czy dziękczynnemi. Całe życie ludów starożytnych splata się z życiem religijnem tak, że nie można nigdy powiedzieć w Rzymie lub Helladzie, gdzie zaczyna się religia, a gdzie kończy polityka.

A gdy naród umiera, to część jego duchowa obumiera na samym końcu. Gdy naród ginie, to ostatnia jego obrona koncentruje się w stolicy, a gdy mury stolicy zdobyte - broni się jeszcze kapitol, a gdy ten się poddaje, to jeszcze na samym szczycie jego sterczy świątynia boga, opiekuna kraju, i tam resztka walecznych broni się do ostatka. Posągi bogów, rzucane na głowy wrogów, są ostatniemi pociskami konającego narodu.

Gdy Jerozolima była już w ręku Rzymian, broniła się jeszcze świątynia: każdy krużganek, każ-

dy dziedziniec z osobna musieli zdobywać legionarynsz żażarcy.
Kiedy po sześciu dniach walki Kartaginę owładnęli Rzymianie, a resztki Punów z Hazdrubalem składają broń, wtedy żona Hazdrubala z dziećmi i garstką walecznych patrzy na to pogardliwie ze szczytu świątyni Melkarta, podpala ją i ginie w płomieniach. Jak w organizmie zwierzęcym serce najprzód zaczyna żyć, a ostatnie bić przestaje, tak w życiu każdego narodu pierwszym i ostatnim objawem życia jest religia. Jak organizm zwierzęcy jest jakoby wodem nawieszonym przez arteryę, wychodzące z serca, tak każdy naród jest jakoby gruntem nawieszonym przez arteryą religijną, która go ożywia.-
Mówią geologowie, że Egipt jest wyrobem Nilu, o narodzie zaś egipskim można powiedzieć, że jest wyrobem Izydy; tak samo naród żydowski jest wyrobem Jehowy, bo historya jego jest historyą kultu Jehowy, Boga starego Testamentu. Tak samo Babilonia jest dzieckiem Merodacha. O wielu innych miastach starożytnych da się powiedzieć bez przesady, że ich historya jest historyą jakiegoś boga lub bogini. Delfi np. lub Delos tak są zrośnięte z Apollinem, że bez niego nie miałyby żadnej historyi. Ateny z Minerwą, Efez z Dianą, Paphos z Wenerą tak się zespoiły, że historya kultu tych bogiń jest zarazem największym objawem życia swych miast i przebija we wszystkich ich politycznych

stosunkach i przedsięwzięciach.

Jeżeli tak było w starożytności, to daleko większem jeszcze jest znaczenie religii w wiekach średnich. One są w całej pełni religijnemi, a przedewszystkiem dlatego, że narody średniowieczne zostały stworzone przez chrześcijaństwo. Wszystkie bowiem plemiona barbarzyńskie, które się dały nawrócić i przyjęły razem z religią także cywilizacyę rzymską, zostały zachowane, i rozwinęły się w narody, wszystkie inne zginęły bez śladu, jak Wandalowie, Gotowie, Słowianie nad Elbą. Można łatwo wykazać, że rozliczne państwa germańskie są dziełem kościoła. Monarchia Karola Wgo została zrodzoną przez kościół, a była ożywiona wielką myślą religijną. Ale w podobny sposób wszystkie narzecza średniowieczne, które później stały się językami narodów, były pielęgnowane przez kościół. Zwykłe tłómaczenie Pisma św. i pieśni religijne były podstawą swych nowoczesnych literatur, które się wzniosły potem do takiego bogactwa. Cała sztuka średniowieczna wypływa z religii, cała polityka wieków średnich kręci się ciągle koło dwóch pojęć: stosunku narodów do papieża, a walki wspólnej przeciw poganom w celu odzyskania Grobu Zbawiciela.

Napotykamy na spodzie wszystkich wielkich ruchów politycznych w wiekach średnich zawsze jedyną myśl religijną. To wielkie znaczenie

religii nie ustało dzisiaj, jakkolwiek niektórzy utrzy-
mują chętnie, iż religia straciła wszelkie znaczenie,
że kościół nic nie znaczy. Jednakże de facto ina-
czej dzieje się w Europie. Najważniejsze rozprawy parla-
mentów europejskich są prawie zawsze o kwesty-
ach religijnych, najważniejsze utwory literackie,
artykuły dziennikarskie, gdybyśmy z nich wyjęli
kwestye religijne, toby nie miały nic cennego ani
ciekawego w sobie. Wiele dzienników żyje je-
dynie z nienawiści ku religii. Wolno nawet powie-
dzieć z Proudhonem, że na spodzie życia dzisiejszego jest te-
ologia. Bez niej nic się nie dzieje ani w dodatniem ani
ujemnem znaczeniu. Nawet Darwiniści, po których
najmniej można się było spodziewać, że interesują
się religią, zawsze w swych dziełach czyto popular-
nych czy ściśle naukowych mają dwa rozdziały, z któ-
rych jeden zajmuje się kwestyą, czy zwierzęta mają reli-
gię? oraz czy religia zgadza się z Darwinizmem? a w
drugim z zapałem dowodzą, że można być Darwinistą
a przytem religijnym człowiekiem! Otóż taki ich
postępek niewątpliwie świadczy, że są zbyt rozumni,
aby oczy mieli zamykać na fenomen religijności, naj-
ważniejszy w życiu ludzkości.

Nic też dziwnego, że filozofowie szczególniej
w tym wieku zaczęli się zajmować tym fenomenem,
a stąd filozofia religii jest dość młoda. Dawniej
nie używano wyrazu tego, który po raz pierwszy znaj-

-duje się u Hegla. Wiadomo, że napisał filozofię religii.
Współczesny Schelling zamiast filozofii religii nazwał
dzieło swoje filozofią objawienia, która mniej więcej te
same kwestye traktuje. Kwestyami temi zajmowano się już
dawniej, ale trafiano na przeszkody, te mianowicie, że nie
znano wszystkich objawów religijności, jakie dzisiaj zna-
my. W średnich wiekach nie znano ludów obcych, zaeuropej-
skich, nic tedy dziwnego, że nie mogło być żadnej porów-
nawczej nauki systematów religijnych. Co więcej: większa
część Europy była wówczas katolicką, a uczeni przez
religię rozumieli, co i my dziś rozumiemy, cnotę, która
się objawia według przepisanych form; umieli jed-
nak, że tylko formy przepisane przez religię katolicką
są prawdziwe. Ponieważ zaś wówczas herezyi nie było,
filozofowie nie mieli powodu zajmować się pytaniem, w
jaki sposób religia ma być praktykowaną, bo to nale-
ży do Teologii. Później po Reformacyi, gdy Europa
rozpadła się na dwa obozy: katolicki i protestancki,
także nie czuli uczeni potrzeby filozofować religii,
bo tak katolicy, jak protestanci rozumieli przez religię
osobną cnotę chrześciańską, która się wykonuje we-
dług form przepisanych przez religię chrześciańską,
a ta była przedmiotem dysput teologicznych, szcze-
gólniej zaś Teologii praktycznej. Jednakże w miarę
jak zaczęła się szerzyć niewiara, zwłaszcza w kra-
jach protestanckich przy końcu w. XVIII, kiedy cała in-
telligencya oderwała się od chrześciaństwa, zaczęto pro-

bować, czyby po oderwaniu się od chrześcijaństwa nie mo[ż]na oprzeć religii na innej jakiejś podstawie. Encyklopedyści wiele rozprawiali o religii, a chociaż nie chcieli religii chrześcijańskiej, w tem się jednakowoż zgadzali, że religia jakaś jest koniecznie potrzebną. Od Woltera pochodzi twierdzenie, że gdyby religii nie było, toby ją trzeba wynaleść. Zaczęto wiele rozprawiać o religii przyrodzonej i wyobrażano sobie, że ludzkość zanim doszła do teraźniejszego stanu, zaczęła nie od jakichś początków zwierzęcych, jak utrzymują Darwiniści, lecz od jakiegoś błogiego stanu napół nieświadomego, obdarzonego jednak instynktem moralności i zdrowemi podstawami religijności. Taka była ulubiona teza Encyklopedystów, a uczeni podróżni, szczególniej marynarze, którzy ich zapuszczali w dalekie strony szukali ludów pierwotnych, a razem z nimi pierwotnej religii. Dziś ta religia pierwotna uważana jest za utopię, ale impuls dany przez Encyklopedystów do rozpraw nad istotą religii, nie ustał. W Niemczech Kant rozprawiał wiele o religii na podstawie czystego rozumu i napisał osobną rozprawę: „Die Religion in den Grenzen der reinen Vernunft", a po nim Szelling, Fichte, Schleiermacher i Schlegel rzucili się z zapałem do wyłuszczenia istoty religii na podstawie swych systemów filozoficznych. Owocem tych studyów była filozofia religii.

W ostatnich czasach zaczęli także katolicy o niej pisać, ale więcej w duchu apologetycznem, aby

pierać zarzuty, nie zaś by utworzyć jakąś nową syntezę, w której by wyłożono, co można wiedzieć za pomocą samego rozumowania, o stosunku człowieka do Boga. Zdaje mi się, że przedmiot ten zaczęto traktować na daleko większą skalę w obozie katolickim, aniżeli dawniej, kiedy pisywano traktaty „de vera religione", posługując się przeważnie Pismem św. i Objawieniem, a mało dowodami czysto przyrodzonemi. Mnie się zdaje że nam ten przedmiot wypadnie rozszerzyć i nie wchodząc teraz w definicyę religii, możemy już z góry plan pracy nakreślić.

Religia, jakąkolwiek jej chcemy nadać definicyę, niewątpliwie wyraża jakiś stosunek człowieka do Boga. Na to zgadzają się wierzący i niewierzący. O tym stosunku się można jednak rozprawiać, jeżeli poprzednio nie załatwimy się z kwestyą, czy można Boga za pomocą samego rozumu bez objawienia poznać. Jest to tak zwane naturalne poznawanie Boga (naturalis cognitio Dei), o którem filozofowie rozprawiają w metafizyce.

Zadam sobie więc najprzód pytanie: czy Bóg jest, powtóre czy możemy Boga poznać i jaki walor mają dowody, któremi się dowodzi Jego istnienia, a które szczególniej w tym wieku, pod wpływem filozofii Kanta zostały wszystkie podane w wątpliwość. Załatwiwszy kwestyę istnienia Boga, możemy przystąpić do drugiej: w jaki sposób powinien człowiek

urządzić swój stosunek do Boga; dopóki tego nie załatwimy, nie możemy uporządkować całego materyału historycznego, jakiego nam dostarczyły najrozmaitsze religie na świecie. –

Stosunek człowieka do Boga jest wyrażony w starożytności w mitologiach a dzisiaj jeszcze w najrozmaitszych błędnych systematach religijnych, tak, iż w drugiej części należałoby koniecznie traktować mitologię porównawczą, tem bardziej, że w Polsce dotąd nie była uprawianą. Poznawszy najrozmaitsze systemy religijne, za pomocą których ludzie w dawniejszych i nowszych czasach wyrażali swój stosunek do Boga, możnaby w jakiejś trzeciej części zadać sobie pytanie, która z tych religii jest prawdziwą, w jaki sposób religia prawdziwa pojmuje i wyraża swój stosunek do Boga i jakie są cechy prawdziwej religii. W ten sposób traktat o filozofii religii rozpadnie się na 3 części: 1sza część będzie się zajmowała Bogiem i odpowie temu, co się w metafizyce nazywa teologią naturalną; 2ga mitologią porównawczą tj. krótkim poglądem na wszystkie systemy religijne i praktyki religijne, w jaki sposób najrozmaitsze narody wyrażały swój stosunek do bóstwa; 3cia część będzie odpowiadała temu, co Teologia zowie: „de vera religione" tj. poda wszystkie cechy religii prawdziwej i odpowiedzi na zarzuty wszystkie, jakie kiedykolwiek podnoszono przeciw objawieniu. W obecnych jednak wykładach zajmiemy się tylko pierwszą częścią czyli teologią naturalną, a tę znowu po-

dzielimy na dwa wielkie rozdziały: o istnieniu Boga i o naturze i przymiotach Boga.

Rozdział pierwszy.

O istnieniu Boga.

§. 1. Czy potrzeba dowodzić, że Bóg jest?

Porówn. odnośne ustępy w Compendium philos. christian. San Severina Tom II. rozd. 1., Stöckl, Lehrbuch der Philosophie Tom II. – Dr Schneider: Natur, Vernunft, Gott. Abhandlungen über die natürliche Erkenntniss Gottes nach der Lehre des h. Thoma von Aquin dargestellt. Regensburg 1883. Braig: Gottesbeweis oder Gottesbeweise.

Każdy dowód naukowy idzie albo od skutków do przyczyn i nazywa się indukcyjnym lub a posteriori, albo też od przyczyn do skutków a wtedy będzie dowodem matematycznym lub dedukcyjnym, czyli a priori. Pytanie zatem tak stawia się: którą z tych dwóch dróg dochodzi się do wiadomości o istnieniu Boga? Ale byli tacy, którzy mniemali, że żadną drogą tego należycie nie można lub nie potrzeba. Tych myślicieli podzielimy na 4 klasy:

a) jedni utrzymują, że pojęcie Boga jest nieprzystępne rozumowi ludzkiemu i tylko przez objawienie może

być udzielane. Tak już w średnich wiekach: Gabryel Biel, kar-
dynał Pierre d'Ailly, Zabarella; później Steyn i Huet, a w no-
wszych czasach wszyscy tak zwani Tradycyonaliści. b) druga
klasa uważa wszelkie dowodzenie za niepotrzebne, bo zdanie
Deus existit, tak jest jasne, że na dowodzeniu nic nie zyska, a
tylko może stracić. Według tych uczonych jest to propositio
per se nota. c) Ontologiści także nie uważają za potrzebne
dowodzenie, że Bóg istnieje, bo umysł ludzki zawsze ma w sobie
przytomność pojęcia Najwyższego bytu, a co się nie ogląda wła-
tego nie dowodzi się. d) Nareszcie są inni filozofowie, którzy
nic nie mają wspólnego ze sobą, ale w tem zgadzają się, że ża-
dnym sposobem istnienia Boga dowieść nie można.
Tak Kant, Jacobi, Lamennais i kilku innych.

Należy się rozprawić z wszystkiemi temi twierdze-
niami, a naprzód z klasą a) która powiada, że poję-
cie Boga dla rozumu przyrodzonego jest nieprzystępne. Św.
Tomasz odpowiada na tę wątpliwość w swojej znakomitej
Summie contra Gentiles ks. I. rozd. 12. De opinione, quia
Deum esse, sola fide tenetur et demonstrari non potest. Od-
powiada św. Tomasz, że błądzą ci, którzy tylko na podstawie
Objawienia chcą przyjmować istnienie Boga, a dowodzi te-
go w czworaki sposób: 1° ex demonstrationis arte, każ-
de dowodzenie pozwala nam od skutków dochodzić do
ich przyczyn. Dla czego nie mielibyśmy stosować tej argu-
mentacyi do Boga, jeżeli wydaje skutki, które znamy.
2° ex ordine scientiarum. Nauki są podporządkowane
jedna pod drugą według ogólnego przedmiotu, którym

się zajmuje. Gdyby nie można o Bogu nic wiedzieć, toby nie istniała żadna nauka nadprzyrodzona ani metafizyczna ani teologiczna. Wszystkie nauki zajmowałyby się wtedy tylko przedmiotami zmysłowymi. Skoro jednak naucziciel niejęz, które podaje być nad zmysłowy, muszą także istnieć przedmioty im odpowiadające. 3° ex studio philosophico. Wszyscy mędrcy każdego czasu usiłowali dowieść, że Bóg rzeczywiście istnieje. 4° ex apostolica veritate. Powtada bowiem św. Paweł: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (ad Rom. I. 20.).

Po tych dowodach, którymi pikuja św. Tomasz przeciwników, odpowiada on także na ich zarzuty, a ta część rozdziału jest najważniejszą. Argumenta przeciwników sprowadzają się właściwie do tego jednego punktu: że w Bogu essencya (istota) Jego to samo jest, co Jego egzystencya (istnienie, byt), a że nie wiedzieć nie można za pomocą rozumu czysto przyrodzonego o Jego istocie, zatem ani o Jego egzystencyi. W rzeczach stworzonych między ich istotą nie schodzi się zupełnie z ich istnieniem, bo żadne stworzenie nie jest doskonałe, a zawsze stworzenie nie ma w sobie prawdziwej racyi bytu, czyli jest czemś przypadkowem (contingens), co może być, albo nie być. Może być istota jako rzecz w naszym umyśle, a nie potrzeba jej żadnego odpowiedniego istnienia poza naszym umysłem.

Inaczej jednak ma się sprawa z Bogiem. Twier,

dzili zawsze filozofowie, że jeśli jest Bóg, to główne jego zna-
mię jest byt, czyli że Jego istota (essentia) jest tego rodzaju,
że nie może nie być czyli ejus essentia est ejus existen-
tia, jego istota jest w Jego istnieniu. Wychodzi to na to sa-
mo, że Bóg istnieje koniecznie. Rzeczywiście nic by nie ist-
niało, gdyby Boga nie było, bo wszelki byt stworzony bie-
rze od Niego początek i ma w Nim swoje uzasadnienie.
Opierając się na tej prawdzie, powiedzieli filozofowie, któ-
rych zbija św. Tomasz, że skoro nie umie objąć istoty bo-
żej (na co powszechna panuje zgoda), także nie można
pojąć Jego istnienia. Św. Tomasz na to odpowiada, że
prawdy te odnoszą się do bożego istnienia i do bożej
istoty, gdy je rozważamy w sobie. Te niewątpliwie nie
są przystępne dla naszego rozumu, dopóki jedynie
własnymi przyrodzonymi siłami chcemy zgłębić Naj-
wyższego; ale co innego jest to istnienie boże, które
jest dziełem naszego rozumowania: operatio nostri
intellectus. Gdy bowiem mówimy, Deus existit, speł-
niamy pewną operację myślną, łącząc subjekt z pre-
dykatem w jedno zdanie. Jest to compositio nostri
intellectus. Cokolwiek zechcemy twierdzić o istocie
i istnieniu Boga, niewątpliwie ta operacya naszego
umysłu, za pomocą której tworzymy zdanie Deus existit,
jest czynem naszym, bo umysł nasz zestawia dwa po-
jęcia. Musimy zatem wiedzieć także, co rozumie-
my przez dwa pojęcia i przez ich połączenie. W tem zna-
czeniu możemy mieć jakieś wyobrażenie o prawdzie, że Bóg

jest. – Jednakże tamci przeciwnicy nie dają tak łatwo za wygra- ne. Powiadają, że każde dowodzenie odbywa się za pomocą defi- nicyi. Chcąc więc dowieść, że Bóg jest, należy już mieć gotową dobrą definicyę, w którejby mieścił się predykat jest. O Bogu żadnej nie możemy mieć definicyi, bo Jego istota jest nam nieprzystępną. Odpowiada św. Tomasz tak: Każde dowo- dzenie (zatem i każda definicya) może być dwojakie: albo quid est albo quia est. Pierwsze tj. dowodzenie per quid est odpowiada temu, które nazwaliśmy wyżej matematycznem, (obacz jakąkolwiek definicyę geometryczną), a scholastycy takie dowodzenie lub taką definicyę nazywają per quiddi- tatem (τὸ τί ἦν εἶναι według Arystotelesa). Definicyę wyraża- my zawsze czem właściwie rzecz jest (i czem była). W taki sposób (powiada św. Tomasz) nie możemy dowodzić istnienia Boga, ale możemy to uczynić przez wykazanie quia est. Jest to dowodzenie za pomocą skutków, że pewne przyczyny wydają owe skutki. Bóg zaś jest niewątpliwie przyczyną, która działa czyli wydaje skutki tj. stworzenie i zjawiska tychże. Zwraca przytem św. Tomasz uwagę, że wszystkie na- zwy Boga wyrażają w jakiś sposób skutek Jego działania twórczego, a powstają owe nazwy albo przez wykluczenie (per remotionem effectuum) od Boga pewnych skutków stworzo- nych, albo też przez oznaczenie w Bogu pewnego stałego sto- sunku (habitus) w jakim zostaje Bóg do stworzenia: gdy np. mówimy że Bóg jest niezależny lub nieśmiertelny, używamy drogi quae fit per remotionem, bo powiadamy

ze pewnych skutków dostrzeżonych w stworzeniu /np. zależności lub śmiertelności/ w Bogu nie ma. Lub też mówimy, że Bóg jest dobry albo wszechmogący, a wtedy wyrażamy stąd to usposobienie w Bogu do kochania swoich skutków, albo stałą gotowość robienia tego, co zrobił. Ta druga droga jest per habitum ad ejus effectus. Taki jest w skróceniu rozumowanie św. Tomasza w pierwszej księdze contra gentiles rozd. 12.

Można dziwić się słusznie, że w pierwszej klasie, co mówili, że nie można Boga dowodzić - po większej części byli myśliciele chrześcijańscy; skoro Pismo św. utrzymuje wyraźnie, że istnienie Boga można dowieść za pomocą znajomości natury. W księdze Mądrości w XIII rozdz., natchniony pisarz gniewa się na pogan, którzy patrząc na stworzenia, nie chcieli poznać Stworzyciela, lecz, powiada, mają sobie za bogów gwiazdy, księżyc, słońce lub powietrze będące w ruchu /: aërem citatum :/ albo wodę wszędzie się rozlewającą /: nimiam aquam :/ Powiada, że tacy są doprawdy bez usprawiedliwienia; bo jeżeli pojęli piękność świata i porządek rzeczy stworzonych wznieść się do sprawcy tychże od rzeczy znikomych do Boga, który jest rzeczywiście. Tak samo św. Paweł w owem słynnem miejscu Rom. I.20: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas ita ut sint inexcusabiles :/ Rzeczy niewidzialne Boga poznają się i widzą przez widzialne :/ św. Paweł dodaje, że bałwochwalcy nie zasługują na usprawiedliwienie. Można silniej affir-

mawać swej prawdy, że Boga można znaleźć za pomocą przyro-
dy i przyrodzonego rozumu; gdyby to nie było prawdą, nie
powiedziałby św. Paweł, że są inexcusabiles. Przeciwnie
mieliby największe uniewinnienie, jako nie mogli praw-
dy poznać.

Co zaś było przed objawieniem prawdą, to pozo-
stało nią i po objawieniu. Jeżeli przed objawieniem według
św. Pawła ludzie mogli Boga poznać, zastanawiając się nad
światem widzialnym, to musiał pewnie po objawieniu ro-
zum ludzki zachować tę samą władzę. Takie było wreszcie
przekonanie wszystkich OO. Kościoła. Np. Św. Augustyn
powiada, że Bóg może być znalezionym przez stworzenie
/: In Joan. II 4. Deus potest inveniri per creaturam :/ po-
czem cytuje miejsce św. Pawła. Invisibilia etc. Tak samo
Tertulian powiada, że Bóg ma za świadectwo wszystko to, czem
jesteśmy i w czem jesteśmy /: adv. Marcion I. 10. Habet Deus
testimonia totum hoc quod sumus et in quo sumus :/. Tak
samo św. Hilary /: in psal: 52:/ Nemo mundum contuens
Deum esse non sentiat. Błędne a ojcom Kościoła przeciwne
zdanie w ostatnich czasach utrzymywali szczególnie Trady-
cyonaliści, która to szkoła powstała na początku tego wie-
ku za impulsem Lamennais, który później od niej się
odłączył. Miała ona we Francyi osobne czasopismo wyda-
wane przez Bonettyo, które nabyło wielkiej sławy; a do
sławniejszych jej przedstawicieli należał we Francyi de Bo-
nald, który bardzo wiele filozoficznych dzieł napisał,
a we Włoszech sławny ojciec Ventura. Szkoła ta była

reakcyą przeciw racyonalizmowi. Im usilniej dowodzono w przeszłym wieku, że nic można niczego zdziałać bez przyrodzonego rozumu, tem bardziej z odrodzeniem się kościoła w tym wieku zaczęto twierdzić, że rozum niczego nie może udowodnić, bo jest za słaby. Oczywiście jak pierwsze było błędem, tak i drugie. Szkoła ta chcąc poprzeć swoje twierdzenie, dowodziła, że wszystkie główne pojęcia teologiczne, moralne, filozoficzne itd. dostały się ludziom przez objawienie i w ciągu pokoleń były przekazywane. Wprawdzie czasem były zaciemniane, ale na to dał P. Bóg ludziom rozum, żeby to, co było zaciemnione, znów przywrócić mógł do dawnego blasku; jednak że rozum ludzki nic nie mógł wynaleźć nowego, tylko powtórzyć dawną tradycyę. Otóż ta szkoła, która odmawiała wszelkiej inicyatywy rozumowi ludzkiemu, w naszych czasach poszła w zapomnienie dla dwóch głównie powodów: naprzód, że jej ostatnie wyniki były w rażącej sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem, a powtóre, że kościół stanowczo tę szkołę potępił, bo kościół zawsze stawał w obronie rozumu, odrzucał wszelką przesadę. Niektóre exageracye tej szkoły były już dawniej karcone przez rzymską Kongregacyę, a w końcu sobór watykański w konstytucyi de fide, za III publicznem posiedzeniem, stanowczo kwestyę rozstrzygnął mówiąc, że rozum ludzki może wynaleźć Boga za pomocą przyrodzonego światła i zastanawiania się nad przyrodą. Oto słowa kościoła: „Jeżeli kto powie, że Bóg jeden i prawdziwy, Stwórca i Pan nasz, przez rzeczy, które są stworzone, za pomocą przyrodzonego światła rozumu ludzkiego nie może być poznany, niech

będzie wyklętym (anathema)!"

Przeciw decyzyi soboru możnaby jedno powiedzieć, że pewne są prawdy przyrodzone, które teraz nam się wydają bardzo jasnemi, jak istnienie Boga, stworzenie, nieśmiertelność duszy; a które tak były zaciemnione w starożytności, że większość ludzi o nich nie wiedziała. Otóż sobór mówiąc, że za pomocą rozumu przyrodzonego można znaleźć Boga, mówi o rozumie ludzkim w ogóle, ale nie wyklucza możności rozwoju i postępu historycznego i nie przeczy wcale, że w ciągu wieków istniały różne tradycye, które od początku rodzaju ludzkiego się zachowały. Błąd Tradycyonalistów był w tem, że wszelką inicyatywę odrzucali z rozumu ludzkiego, a tylko pewne tradycye pierwotne uważali za jedyną podstawę pracy umysłu tej kwestyi. To jest fałszem oczywistym. Prawdą jest, że na początku były prawdy objawione, które nieraz zaciemniały się, ale w rozmaitych wiekach powstawali ludzie wyżsi, którzy za pomocą rozumu ludzkość znowu na prawdziwe tory naprowadzali. To wszystko działo się już przed objawieniem chrześciańskiem, a cała suma wynalazków i wielkich usiłowań filozoficznych szła do następnych pokoleń. Stąd ze soborem zgodnie powiadając, że rozum za pomocą własnego światła może wynaleźć wszystkie główne prawdy tak teologiczne jak filozoficzne (: rozumie się przyrodzone :), nie twierdzimy tego o człowieku oderwanym od społeczeństwa a tak przyznajemy pewną część prawdy, która się ukrywa w nauce tradycyonalistów. Każdy fałsz mieści w sobie zawsze trochę prawdy. I Tradycyonaliści zaczęli od pew-

nej prawdy, ale w tem zbłądzili, że tradycyi przyznawali wyłącznie znaczenie w rozwoju ludzkości, my zaś uważamy ją tylko za jeden z licznych czynników.

Jest druga klasa myślicieli przeciwnych stawianiu dowodów na istnienie Boga. Do niej należą ci wszyscy, którzy uważają zdanie, że Bóg jest, za prawdę, już samą przez się jasną, /: propositio per se nota. / a takie zdanie, jak w matematyce, tak w innych naukach, nie potrzebuje dowodu. Św. Tomasz poświęca w Summie adv. Gentiles tej kwestyi 2 rozdziały X i XI. W X^tym^ przytacza dowody przeciwników: De opinione dicentium, quod deus demonstrari non potest, cum sit per se notus, a w XI rozdziale zbija ich argumenta pod tytułem: „Reprobatio etc." Nie będę teraz analizował tych rozdziałów, ponieważ wypadnie nam jeszcze do nich powrócić przy św. Anzelmie. Teraz ograniczę się do jednej myśli która jest osią jego dowodu, do pierwszej dystynkcyi, o której przeciwnicy zapomnieli, a która rozwiązuje całą trudność. Św. Tomasz powiada, że chociaż jest prawdą, że zdania same przez się jasne nie potrzebują dowodu, nie należy jednak zapominać, że takie zdania są dwojakiego rodzaju. Jedne mogą być same przez się jasne, albowiem przedstawiać umysłowi ludzkiemu żadne trudności, drugie są także same przez się jasne i to tak dalece, że je każdy umysł natychmiast przyjmuje. Ma to zawsze miejsce, gdy predykat tak należy do subjektu, że przez analizę subjektu może być wynalezionym /: ut praedicatum sit de ratione subjecti, tunc enim subjectum cogitari non potest si-

ze hoc, quod praedicatum sibi necesse appareat", czyli, że subjek-tu nie można pomyśleć bez predikatu. Takich zdań jest bardzo wiele. Jeżeli mówimy, że część jest mniejsza od całości, to przez analizę pojęcia „część" wynajdujemy predikat, bo część wy-raża coś, co oddzielonem jest od całości; innego sensu ten wyraz nie ma. Nie możemy sobie wyobrazić żeby część nie była mniejsza od całości, bo mówiąc część, wyrażamy coś co wchodzi w skład całości. Takie zatem pojęcie będzie per se notum, i to quoad nos, gdyż przeciwnie pierwszy rodzaj tych zdań jest także notum per se, ale nie quoad nos, lecz sim-pliciter tj. bezwzględnie. Otóż wedle św. Tomasza zdanie „Deus existit" jest per se nota propositio, bo predikat ex-istit tak należy do subjektu, że nie można predika-tu bez subjektu pomyśleć; ale to jest prawda, dopóki rozważamy to zdanie bezwzględnie (simpliciter), gdy jed-nak to samo zdanie rozważamy względnie do nas, to praw-da ta nie jest zaraz tak jasną, żeby nie potrzebowała dowodu. Arystoteles także ten sam rozdział między zdaniami, które za same przez się jasne przyjmuje; jedne uważa za jasne dla każdego umysłu, a drugie za potrzebujące analizy aby wydobyć predykat ze subjektu. Pierwsze nazywa ἀξιώματα, drugie zaś θέσεις czyli positiones, twierdzenia. Otóż św. Tomasz zdanie „Bóg jest" nie zalicza do axyomatów, które są przystępne wszystkim ludziom, lecz do stawia-nych tez czyli twierdzeń, w których predykat za-pomocą pracy umysłowej wydobywa się.

Przeciwna grupa myślicieli, którzy przeczą, żeby istnienie Boga potrzebowało dowodzenia, obejmuje Ontologistów, którzy twierdzą, że przez samą analizę naszych pojęć, możemy odkrywać byt wszelki, rzeczywisty zewnątrz nas, bo myśl każda jest w zupełności to samo, co zewnętrzne istnienie, a prawa myślenia są te same, co prawa rzeczywistości zewnątrz nas. Nawet myślenie niektórzy uważali za największe istnienie. Jednym z najsłynniejszych Ontologistów jest Malebranche pod koniec XVII-go i na początku XVIII-go wieku, który nawet istnienie świata zewnętrznego przyjmował tylko na poręczę wiary, a za bezpośrednio prawdziwe uważał tylko myślenie o Bogu. Powiadał, że Boga widzimy a w Bogu inne rzeczy, przez Jego objawianie. Ten ontologizm nie ustał z nim lecz trwał do naszych czasów; szczególnie we Włoszech i we Francyi, bardzo dogadzając szlachetnym ambicyom myśli ludzkiej. Ontologiści, czasem nieświadomie, czasem świadomie wpadają w tak zwaną intuicyę Boga, gdy powiadają, że wprost, ciągle widzimy albo Boga, albo przynajmniej ogólne pojęcie bytu, które dla nas jest odblaskiem bytu Bożego. Otóż człowiek, który jest przekonany, że zawsze widzi byt, nie potrzebuje go dowodzić. Cała ta szkoła jednak polega na iluzyi, która pochodzi stąd, że byt ogólny biorą za coś rzeczywistego, nawet nieraz za samo istnienie Boga. Jeżeli nie przyjmujemy z jednego ich twierdzenia, że przez analizę myślenia, można wynaleźć wszystkie prawa świata zewnętrznego, to dogmat, że

Boga się wprost widzi, także prawda. Wiele Ontologistów zajmuje stanowisko chrześcijańskie i opierając często do Ojców Kościoła, tłumacząc ich słowa na sposób najdowolniejszy. Dobrze przypomnieć sobie, że najwięksi geniusze chrześcijaństwa byli zawsze przeciwni takiemu pojmowaniu Boga. Zawsze powtarzali, co mówi św. Jan w Ew. I.18. Deum nemo vidit unquam, Boga nigdy nikt nie widział; także utrzymywali ze św. Pawłem: 1. Cor. XIII.: „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem:" w tem życiu poznajemy wszystko za pomocą zmysłów, a dopiero w przyszłem życiu będziemy go oglądali twarzą w twarz. Zresztą zupełne zbijanie Ontologistów należy do innej części filozofii; te odwiodłyby nas zanadto od głównego celu, zresztą będziemy musieli do nich później powrócić.

Na końcu wymieniłem czwartą klasę myślicieli, którzy w głównych kwestyach zupełnie się rozchodzą, w tym jednak punkcie zupełnie się ze sobą zgadzają. Wymieniłem trzech, którzy dotąd mają we filozofii powagę wielką, a niegdyś mieli wpływ ogromny: Kant, Fryderyk Jacobi i Lamennais. Kanta teraz pominę, bo jego teoryi poświęcę osobny rozdział; a ograniczę się teraz do kilku uwag nad Jacobim i Lamennais.

Fryderyk Jacobi /1743-1819/ używał na początku tego wieku nadzwyczajnej popularności przez swoję „Glaubensphilosophie", w której wyłożył wszystkie prawdy, które są podstawą rozwoju cywilizacyi narodowej, a były podkopywane przez racyonalizm lub niewiarę, i przeto na

nowej podstawie i to trwalszej jak jemu zdawało się. Ponieważ rozum tego nie potrafi uczynić według niego, wyprzynową władzę, której po polsku nie można dokładnie wyrazić /: das Gemüth: /. Oprócz tego rozdzielił dwie władze, których nie był powinien rozdzielić, rozsądek i rozum, bo w jego czasach potem do tego wieku wielu filozofów nazywało taką rozumną Vernunft, w przeciwieństwie do rozsądku (Verstand), a przez Vernunft rozumieli jakąś dziwną władzę intuicyjną, która była zdana obejmować idee Platona. Otóż Jacobi był przekonany, człowiek ma w sobie jakąś władzę uczuciową i przeczuciową i że za pomocą serca odgaduje wszystkie dogmata, których nie można dowodzić rozumem. Filozofia jego chwieje się między rozumem a sercem; powiada on, że dopóki człowiek idzie za głosem serca, widzi wiele prawd pewnych bez których nie może być szczęśliwym, a jeżeli zaś to zbada tem rozumem rozbiera wszystkie te prawdy, wtedy widzi że nie mają żadnej naukowej podstawy. W końcu oświadcza Jacobi, że ze wszystkich systemów filozoficznych najkonsekwentniejszym jest Spinozyzm, że jednak człowiek stworzony chrześcijańsko filozofii i żywiący się nie może pójść za Spinozą, lecz musi pozostać w takiem rozdwojeniu, w jakiem on sam pozostawał, w sercu będąc chrześcijaninem, a w rozumie poganinem. Otóż będąc w takiem usposobieniem nie mógł przyjmować żadnych dowodów za istnieniem Boga. Przeciwnie opierał istnienie Boga i nieśmiertelność duszy i wszystkie inne nadzmysłowe prawdy na głosie i wyroku owej rzekomej władzy uczuciowej, która

u niego odegrała taką wielką rolę.

Nie wiem ilu Polaków uczyło się u Jacobiego lub czytało jego dzieła, to pewna, że u nas bardzo wiele osób podzielało, a może jeszcze podziela jego zasady. Mówiono u nas o rozdwojeniu serca z głową, twierdzono, że wiele prawd chrześcijańskich nie da się uzasadnić rozumowo, że rozum czego innego uczy, a czego innego serce, że ludzie powinni się rządzić raz sercem, drugi raz rozumem. To takie rozdwojenie niegodne myślącego człowieka, nie mogące mieć miejsca w filozofii, wyjaśnia się tą prostą uwagą, że umysł ludzki ma to dane, aby całego człowieka oświecał; że każdy czyn, każde marzenie ludzkie, które nie da się w pełności rozumem oświecić, jest niewątpliwie błędem i nie powinno przebywać w duszy ludzkiej. Gdybyśmy inaczej myśleli, popadlibyśmy w sceptycyzm, a nie mielibyśmy żadnego środka do udowodnienia prawdy. Jak u Niemców tak u nas powstało właściwie zamieszanie pojęć, stąd że pewnym wyrazom nadawano całkiem nowe, niezwykłe znaczenie. W dawniejszych wiekach nikt nigdy nie przypuszczał że sercem myślimy. To absurdum pochodzi stąd, że pewną uczuciowość, która z sercem nic nie ma wspólnego, uważamy za główne działanie serca. Jeżeli serce ma być koniecznie jakimś symbolem, to może być tylko symbolem najszczytniejszych objawień życia ludzkiego i właśnie stąd już w starożytności człowieka odważnego sercem nazywano tego, który był odważny i łączył najwyższą energię woli z rozumem. Rzymianie mówili że to homo cordatus. Jeżeli chcemy tę sferę działania zostawić sercu, to ono będzie punktem

centralnym, z którego wola odbiera impuls, ale z tym motorem myślenie nasze tyle ma tylko wspólnego, że jest energiczniejszym, gdy on silniej się porusza. Jeżeli zaś kto powie, że nie od serca to pochodzi, lecz od naszych nerwów i tkwi gdzieś w powierzchni mózgowej naszego organizmu. Jeżeli zaś kto mówi, że wszystkie wielkie myśli pochodzą z serca, to na twierdzenie takie, tylko jeden sens rozumny (że człowiek energiczny / o szybko i dzielnie bijącym sercu / zdobywa się na myśli oryginalne, wielkie. Ale marząca powierzchowna uczuciowość z całkiem myślami nic wspólnego nie ma.

Przeciwieństwo, istniejące między rozumem a ciałem i to powinno być zniesionem w ten sposób, że rozum zapanuje nad ciałem, ale serce nigdy nie walczy z rozumem. Ponieważ najwyższe objawy życia pochodzą z serca, zatem nie powinniśmy poniżać serca, robiąc je siedliskiem uczuciowości, skoro ono jest motorem miłości i woli. Ile razy zaś kto mówi, że rozum nie wystarcza, żeby dowieść Boga, że istnienie Boga przyjmuje się tylko na mocy jakiegoś mistycznego uczucia, tyle razy rozum abdykuje z swej godności, bez której filozofować nie można.

Wypada kilka słów dodać o Lamennais, który w ten sposób dowodził, jako żaden argument nie może nas przekonać o istnieniu Boga. Każde dowodzenie według niego, jest wyprowadzeniem jakiejś prawdy z wyższych pojęć. Chcąc więc dowodzić, że Bóg jest, musimy tę prawdę wyprowadzić za pomocą syllogizmu z innych pojęć. Jeżeli np. chcemy dowodzić, że Sokrates jest śmiertelnym, powinniśmy znać prawdę ogólną, że wszyscy ludzie są śmiertelni. Oczywiście

Boga nie można podciągnąć pod żadne wyższe pojęcie, a wskutek tego nie można stworzyć syllogizmu. Wreszcie Lamennais twierdził, że Bóg jest esencją wszelkiego bytu, bo wszelki byt od niego pochodzi; wszelkie działanie ludzkie jest udziałem w działaniu bożem. Stąd rozumowanie ludzkie jest udziałem w świetle bożem. Jeżeli więc będziemy dowodzili istnienia, to z góry przypuszczamy, że światło, które nam pomaga do tego dowodzenia, jest samym Bogiem. A zatem każde dowodzenie Boga przypuszcza, że światło Jego oświeca umysł ludzki. Na te trudności odpowiedź jest bardzo łatwa. Lamennais mięszał dwa porządki: ontologiczny albo przedmiotowy z porządkiem umysłowym czyli intellektualnym. Otóż może być coś w porządku ontologicznym najważniejszą i najpierwszą rzeczą, a w umysłowym przychodzi daleko później. Podobnie w świecie fizycznym, jeżeli widzimy nagle światło, albo przedmiot oświecony, to dla naszych zmysłów ten przedmiot oświecony jest pierwszą rzeczą; dopiero gdy pytamy, jaka przyczyna robi go widzialnym, znajdziemy że światło. Okazuje się więc, że najpierw widzimy skutek, a potem przyczynę, ale w porządku ontologicznym najpierw jest przyczyna, a potem skutek. Stąd, że Bóg pomaga ludzkiemu działaniu, nie wynika, byśmy od skutku działania ludzkiego nie mogli się wznieść do przyczyny, bo jakkolwiek ona w porządku naszym umysłowym jest druga, to w porządku naturalnym jest pierwsza. Nareszcie prawdą jest, że światło Boże oświeca nasz rozum lub, że każde działanie naszego rozumu wymaga współdziałania Boga, bo wedle

św. Tomasza tak jak do naszych operacyj umysłowych potrzebujemy światła naszego umysłu, a nie zastanawiamy się wcale nad tem, tak samo światło Boże może nam pomagać, a z tego nie wynika, żebyśmy najprzód musieli zaraz poznawać Boga. Umysł oświecony odbierający światło od Boga, nie potrzebuje koniecznie myśleć o Bogu. Zatem cała argumentacya Lamennais-go polega na pomieszaniu tych dwóch porządków. Co zaś do objekcyi że nie można mieć wyższego nad Boga pojęcia, należy odpowiedzieć, że Boga nie dowodzimy zapomocą przyczyny wyższej, tylko przez analizę skutków Jego działania; a do tego wcale nam nie potrzebne wyższe jakieś od Boga pojęcie.

§: Dowód ontologiczny na istnienie Boga.

Wyłożywszy niektóre argumenta przeciw owym szkołom i filozofom, co twierdzą że nie można dowodzić istnienia Boga, przechodzę do pierwszego z dowodów, jakie dawniej podawano na istnienie Boga. Ten pierwszy dowód ma nazwę „ontologicznego" albo też „a priori." Wyraz ontologiczny oznacza, że ze samego pojęcia rzeczy dowodzi się jej istnienia; dlatego złożono wyrazy: λόγος i ὄν. Dodatek „a priori" nic innego nie wyraża jak: „z przyczyny", bo w dawniejszej filozofii wyraz a priori od czasów Arystotelesa znaczy „z przyczyny", a posteriori zaś, ze skutków. Wiadomo, że można dowodzić jakiejś prawdy albo zaczynając od przyczyny albo od skutków. Jeżeli komu podaję definicyę koła, że jest to figura, któ-

rej punkt środkowy jest równo-odległy od każdego punktu peryferyi, to łatwo z tej definicyi wyprowadzić prawdę, że wszystkie promienie takiego koła są sobie równe. Nazywa się ta droga a priori, bo zaczęła się od znanej już definicyi, która w tym razie jest jakoby przyczyną poznawania -causa intelligendi:/ dla drugiej prawdy. Przeciwnie jeżeli ja pokazuję komu szereg promieni w kole, a nie powiadam mu wcale definicyi koła, i przekonywam go po kolei, że wszystkie te promienie są sobie równe, toć on wtedy zrozumie, że koło jest figurą, której środek jest równo odległy od każdego punktu peryferyi. W tym drugim razie rozpoczynamy od pewnych następstw, tj. równości promieni pod następstwem położenia środka i efektu tej naszej definicyi, a od owych szczegółowych skutków, wznosimy się potem do ich intellektualnej przyczyny - do definicyi.

Takie dwa rodzaje dowodów przyjmowano na istnienie Boga; jeden a posteriori, czyli ze skutków działania Boga; drugi a priori, ze samego pojęcia Boga. Widzimy wielką różnicę między jednem dowodzeniem, a drugiem. Ile razy dowodzimy a posteriori, znajdujemy się na gruncie pewnym i niewzruszonym, ale także mówi nam doświadczenie, że owe experymenta zmysłowe, do których się odwołujemy, by dowodzić lub znaleźć ich przyczynę, mogą się ciągle wzbogacać i zmieniać, że zatem dowody a posteriori na pozór są przystępniejsze, bo podpadają pod zmysły, nie mają jednak dla nas tej absolutnej pewności, którą zwłaszcza dowody matematyczne czyli a pri-

rzi. Stąd poszło, że ludzie kochający Boga chcieli się uwol-
nić od tej fluktuacyi ciągłej z eksperymentów, doświadczeń
i spostrzeżeń, które w ciągu wieków się zmieniały, i zdawało
się im, że daleko lepiej się wykaże, że pojęcie Boga jest te-
go rodzaju, że On nie może nie być. – Ten krok zrobił św.
Anzelm (+1109), twórca dowodu ontologicznego, umysł
nadzwyczaj wzniosły, ale matematyczny, lubiący wszystko
dowodzić a priori. W dwóch dziełkach Proslogium i Mo-
nologium mówi o istnieniu Boga. W Proslogium (tj. prze-
mówienie duszy do Boga) dowodzi istnienia Bożego ze stwo-
rzeń zwykłym sposobem, że skutkiem działania Bożego
jako świat jest ułożony z wzorowym porządkiem, a mu-
si mieć koniecznie początek, jako życie ludzkie wymaga,
aby był jakiś prawodawca itd. –.

Zdawało się jednak św. Anzelmowi, że te dowody nie
wystarczają, stąd zabrał się do dowodu innego, który uwa-
żał za najpiękniejszy czyn swego życia. W przedmowie do Mo-
nologium powiada: „zacząłem się zastanawiać, czyby nie
można wynaleźć dowodu, któryby żadnej pomocy nie po-
trzebował, lecz w sobie zamykał cały argument na ist-
nienie boże." (Coepi mecum quaerere, si posset forte inve-
ni unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, qua-
se solo indigeret, et solum ad astruendum, quia Deus vere est
et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo
omnia indigent, ut sint et bene sint et quaecunque credi-
mus de divina substantia sufficeret.). Wychodząc z tego
punktu widzenia, powiada, że, nie łatwiejszego jak dowo-

dzić istnienie Bożego. Psalmista wyrzekł: „Dixit insipiens in corde suo; non est Deus." Otóż nawet takiemu człowiekowi nierozwiniętemu, głupiemu, można dowieść, że Bóg jest, bo mówiąc „Bóg" rozumie on niewątpliwie ten wyraz, który nawet dla ograniczonego człowieka nie może nic innego znaczyć, jak tylko summum bonum. Przez summum bonum rozumie zaś każdy człowiek takie dobro, ponad które większego pomyśleć nie można /: bonum quo majus nihil cogitari potest:/ Gdyby więc człowiek taki nierozwinięty, o którym mówi Psalmista, usłyszał podobną definicyę, to zrozumie, że to pojęcie jest w jego umyśle, a stąd św. Anzelm robi krok dalszy. Jeżeli człowiek, powiada, zastanowi się nad tą definicyą, to dojdzie niewątpliwie do konkluzyi, że to najwyższe dobro, które istnieje w jego umyśle, musi także istnieć koniecznie zewnątrz niego, bo gdyby było tylko subjektywnem pojęciem, toby nie było najwyższem dobrem; lecz mógłby owszem każdy pomyśleć drugie dobro, które nietylko będzie w umyśle, lecz i zewnątrz niego /in re et in intellectu/ a to drugie dobro byłoby niewątpliwie większem od pierwszego. Taki jest argument św. Anzelma. Z tym argumentem łączy św. Mikołaj drugi, który jest konsekwencyą pierwszego. Powiada, że takie pojęcie o największem dobru koniecznie zawiera w sobie ten przymiot, że największe dobro koniecznie istnieje /:non potest non esse:/. Dlaczego? Bo gdybyśmy pomyśleli jakie największe dobro, które może nie być /quod potest non esse/ tobyśmy zaraz pomyśleli sobie drugie dobro, o

którem nie można pomyśleć, że nie jest. Oczywiście to drugie pojęcie będzie daleko obszerniejszem od pierwszego, a zatem pierwsze nie jest prawdziwie summum bonum, lecz będzie niem to, o którem nie można pomyśleć, że nie jest. Z tąd człowiek przez samo zastanawianie się nad definicyą Boga, który jest summum bonum, dochodzi do konkluzyi, że to summum bonum jest tego rodzaju, że nie tylko istnieje w naszym umyśle, ale także zewnątrz nas.

Argument św. Anzelma jeszcze za życia jego został uznanym za niedostateczny. Pierwszym jego przeciwnikiem był mnich jakiś Gaunilo, pod którego nazwiskiem ukrywał się waleczny hrabia Montigny, który po rozmaitych niepowodzeniach wstąpił do klasztoru. On przeczytawszy Monologium, jakkolwiek, rozważał myśli zawarte w tym dziele, napisał „Liber pro insipiente" t.j. w obronie głupca, o którym mówi psalmista. Dowodzi, że argument św. Anzelma nie jest dostateczny, bo stąd, że mamy jakieś pojęcie w umyśle, nie wynika wcale, że jemu odpowiada jakaś rzeczywistość. Naprzód, powiada, przekonajmy się, czy jest to summum bonum zewnątrz nas, a potem zobaczymy czy nie można nadeń nic wyższego pomyśleć. Gdyby argument św. Anzelma był prawdziwym, możnaby sobie pomyśleć (tak mówi Gaunilo) najdoskonalszą wyspę, a jednak stąd wynika, że taka wyspa istnieje? Wyspy mogą być mniej lub więcej doskonałe. Pomyślmy sobie więc najdoskonalszą wyspę, czyż ona dlatego musi istnieć? Św. Anzelm na to odpisał, ale powtórzył tylko argumenta

z Monologium.

Gaunilo jednak tylko mimochodem poruszył tę sprawę; później pod koniec XII i na początku XIII w. gdy powstały wielkie szkoły teologiczne, wszyscy scholastycy zajmowali się argumentacyą św. Anzelma, a mianowicie: Albert Wielki, św. Tomasz i Duns Szkot. Zastanowimy się tylko nad argumentacyą św. Tomasza. Przechodzi on w I rozdz. I księgi swej Summy adv. gentiles właśnie mniemanie tych, którzy twierdzą, że istnienia Boga nie potrzeba dowodzić, a w XI rozdziale na nie odpowiada. Nie wymieniając św. Anzelma, kładzie zwolenników argumentu ontologicznego w liczbie tych, którzy twierdzą, że nie potrzeba żadnego argumentu na istnienie Boga, bo jest ono samo przez się jasnem. Rzeczywiście, jeśli według św. Anzelma definicja Boga jest taka, że z niej wynika Jego istnienie, to powiemy że: Deus existit, będzie propositio per se nota, tak jak zasady matematyczne, a takie zasady nie potrzebują dowodu. Św. Tomasz odpowiada dwojakim sposobem w XI rozd. I księgi; naprzód, że nie jest prawdą, jakoby każdy człowiek słysząc słowo Bóg wyobrażał sobie że jest summum bonum. Wielu, powiada, było pogan, którzy przyjmowali istnienie Boga, ale wyobrażali sobie, że świat jest Bogiem, a zatem nie jest prawdą, że definicja: Deus est summum bonum jest powszechnie uznawana przez wszystkich ludzi: Po wtóre, gdyby nawet była przyjmowaną przez wszystkich, toby wcale nie dowodziła, że Bóg istnieje, bo stąd, że jest

w naszym umyśle, summum bonum, albo pojęcie tego najwyższego dobra, nie wymaga jeszcze, żeby w naturze rzeczy, zewnątrz nas takie summum bonum istniało. Św. Tomasz zwraca na to uwagę, że nigdy definicya rzeczy nie sięga dalej, jak rzecz sama, bo eodem poni necesse est modo rem et nominis rationem, czyli że w tym samym porządku znajdować się powinna i rzecz i pojęcie rzeczy; innemi słowy, jeżeli jest mowa o jakiejś rzeczy wymyślonej, to jej definicya obraca się także w porządku imaginacyjnym. Jeżeli ktoś mówi o rozmaitych postaciach mitologicznych np. Sfinksie i mówi, że ta istota jest, to ona nie jest innym sposobem, jak myślnym, ponieważ obracamy się tylko w porządku imaginacyjnym. Wymysł poety jest tylko w jego głowie, zatem definicya rzeczy przez niego wymyślonej obraca się także eodem ordine (: zostaje w tym samym porządku). Jeżeli ma ktoś pojęcie Najwyższego dobra, to także Najwyższe dobro istnieje w jego głowie, a definicya jego zawiera tylko przymioty porządku myślnego, nigdy zaś porządku realnego. Powiada św. Tomasz, że drugi argument Anzelma także nie wiele wart, bo nie jest prawdą, jakoby nie można pomyśleć, że Boga nie ma. Nie dowodzi to, żeby pojęcie Boga zawierało w sobie jakąś kontradykcyę albo coś niepewnego, lecz wynika to ze słabości naszego umysłu. Gdybyśmy zresztą zgodzili się na to, jako nie można pomyśleć że Bóg nie istnieje, to nie dowodziło wcale, że Bóg jest, bo rozumowanie nasze obraca się w porządku czysto logicznym.

W istocie argumentacya św. Anzelma miesza

ciągle dwa porządki, logiczny i realny, jakoby to, co jest w naszym umyśle (: in intellectu :) musiało być także w rzeczywistości (: in re :). Jednakże stąd, że mamy pojęcie Najwyższego dobra, nawet takiego, które koniecznie być musi, nie wynika, że takie dobro musi istnieć koniecznie, lecz to tylko, że nasze pojęcie tego rodzaju jest, iż ile razy o niem myślimy, musimy wśród jego przymiotów kłaść także konieczność istnienia jego. Tak samo mówiąc o jakiemś zwierzęciu mitologicznem dajemy mu przymioty, bez których zwierzęcia nie można pomyśleć. Dopóki jednak pojęcie takie zamykamy tylko w myśleniu, a nie szukamy go w świecie zewnętrznym, nie mamy dowodu, że taka przez pomyślana rzeczywiście istnieje. Stąd też Pismo św. zarzut podnosi przeciwko poganom, że nie zastanawiali się dość nad światem zewnętrznym, żeby dojść do pojęcia Stwórcy. - Św. Anzelm zerwawszy z doświadczeniem zmysłów, popadł w iluzyę, że nasze myślenie, oderwane od świata zewnętrznego, potrafi bytu bożego dowieść. Przeciwnie, zawsze było zasadą szkół katolickich, że wszelkie myślenie zaczyna się od rzeczy zmysłowych (a sensu) a nie ma innego sposobu do dochodzenia do rzeczy nadzmysłowych. Stanowią wyjątek matematyka i logika, ale nikt nie twierdzi, że figury matematyczne przez nas wymyślone istnieją w świecie rzeczywistym; gdy wykreślimy najdoskonalsze koło, nie wynika stąd, że zewnątrz nas takie doskonałe koło istnieje.

Argument ontologiczny został później podję-

ty przez naszą filozofię, i do naszych czasów odgrywał waż-
ną rolę. Wspomnę tylko o trzech formach, jakie jemu na-
dali Kartezyusz, Leibnitz i Mendelsohn.

Kartezyusz argumentacyę św. Anzelma uwa-
żał za niedostateczną i postanowił lepszą zastąpić. Zmie-
nił ją o tyle, że twierdził jako pojęcie Boga zamyka w
sobie konieczną egzystencyę. Odrzuca więc dodatek sum-
mum bonum, quo nihil majus cogitari potest, a bierze inną
stronę natury Bożej. Bóg, powiada, jest istotą najdosko-
nalszą według swojego myślenia (: ens perfectissimum :),
jak zaś myśląc o kole, koniecznie muszę myśleć o tem, że
środek jego jest równo-odległy od wszystkich punktów
peryferyi; albo myśląc o górze nie mogę nie pomyśleć o do-
linie; tak samo, myśląc o tem, że Deus est ens perfectissi-
mum, muszę zarazem pomyśleć, że także ens perfectissi-
mum istnieje, bo gdyby nie istniało, toby brakowało mu
jednego z głównych przymiotów do pojęcia najdoskonal-
szej istoty. Najdoskonalsza istota musi mieć także przymio-
najpotrzebniejszy, a zatem według Kartezyusza, w samem
pojęciu istoty najdoskonalszej mieści się także jej byt,
ten niezbędny przymiot Boży. - Jak od pojęcia trójkąta
powiada dalej, nie można oddzielić przymiotu, że suma trzech
kątów wynosi dwa proste, ani od pojęcia góry, że pod nią za-
ciąga się dolina, tak od pojęcia Boga nie można oddzie-
lić przymiotu, że istnieje. A stąd wnosi, że przez samą
analizę swego pojęcia dochodzimy do konkluzyi, że naj-
doskonalsza istota, której pojęcie mamy w sobie wrodzone;

nie może nie być. Nie ulega wątpliwości, że Kartezyusz mój dowód ułożył, znając argumentacyę św. Anzelma. Nie można zatem twierdzić, że bardzo ową argumentacyę naprawił, bo jego własna w gruncie pozostała tą samą.

To samo wydarzyło się Leibnitzowi, który ostro skrytykował Kartezyusza, a na miejsce jego dowodu, postawił nowy, który jest także formą tylko udoskonaloną argumentacyi św. Anzelma. Leibnitz powiada w liście do Konringiusza (Opp. ed. Erdmann p. 78.) że Kartezyusz powinien był wpierw dowieść, że Bóg jest możliwy, a potem wykazać, że skoro z jednej strony pojęcie Boga zamyka w sobie Jego istność, a z drugiej nie mieści się w niem żadna kontradykcya, wynika, że Bóg rzeczywiście istnieje. Leibnitz taką formę nadał swemu dowodowi: Bóg jest jedyną istotą, która nie może nie być, bo zamyka w sobie byt, jako przymiot swej doskonałości. Z drugiej strony w pojęciu Boga nie mieści się żadna kontradykcya, czyli nie widzimy żadnej przeszkody ani zewnątrz ani wewnątrz Niego, dla którejby nie mógł istnieć. Zatem skoro Bóg może być, czyli skoro Bóg jest możliwy, a pojęcie Jego zamyka w sobie Jego byt, Bóg jest jedyną istotą, która być musi.

Z nowszych jeszcze form dowodu ontologicznego wymieniam Mojżesza Mendelsohna, który pod koniec zeszłego wieku jest typem owych żydów liberalnych, którzy z swej ojcowskiej religii zachowali tylko błędny teizm, zapomocą którego starają się tradycye żydowskie pogodzić z niemieckim racyonalizmem. Mendelsohn rozprawia o istnieniu

Boga w dwóch dziełach: „Über den Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften" Berlin 1764. i „Morgenstunden oder über das Dasein Gottes" Berlin 1785. Sam w ten sposób nam więcej dowodzi swojej tezy. Bóg jest w naszem rozumieniu istotą niezależną, bo innego Boga nie wyobrażamy sobie. Taka istota niezależna musi koniecznie być; bo przypuśćmy, żeby Jej nie było, to koniecznie musi być przyczyna, dla której Ona nie będzie. Otóż ta przyczyna nie może się mieścić zewnątrz pojęcia Bożego, bo w takim razie nie wyobrażalibyśmy sobie Boga jako istoty niezależnej; ani przyczyna ta nie może się mieścić w samem pojęciu Boga, bo będąc istotą, nie może zawierać w swej istocie żadnych żadnych kontradykcyi lub przeszkód. Widząc że pojęcie Boga z jednej strony zamyka w sobie wszelką doskonałość, z drugiej strony nie widząc żadnej przeszkody, dla której nie istniał, musimy wnioskować, że Bój jest.

Wszystkie jednak te formy argumentu ontologicznego są w gruncie jedną i tą samą rzeczą i wszystkie wychodzą na jeden dowód, że skoro pojęcie Boga, jako istoty najdoskonalszej, zamyka w sobie przymiot bytu, nie może Bóg nie być. Ale taki sposób dowodzenia jak już wspomniałem, zamyka w sobie błąd kardynalny, błąd, który pochodzi z pomieszania dwóch różnych porządków: logicznego i ontologicznego czyli realnego. Prawdą jest, że pojęcie Boga zamyka w sobie przymiot bytu, że istota najdoskonalsza nie może nie być, ale to znaczy tylko, że ile razy sobie wyobrażamy istotę najdoskonalszą, musi-

my ją sobie wyobrazić jako istniejącą; nie wychodzimy nigdy poza nasze myślenie, sobą określone; nie mamy pewności, że dla tego, że sobie istotę taką wyobrażamy, ona zewnątrz nas istnieje.

§. 3. Dowód kosmologiczny czyli metafizyczny.

Każde dowodzenie odbywa się albo a priori lub a posteriori tj. albo przez analizę przyczyny dochodzimy do znajomości skutków, albo przez analizę skutków (skutków dochodzimy do przyczyny. Skoro dowodzenie a priori nie udało się, pozostaje tylko drugi sposób dowodzenia czyli a posteriori. Św. Tomasz za przykładem Arystotelesa stawia trzy główne dowody także przez filozofów nowożytnych przyjmowane. Pierwszy zaś dowód u św. Tomasza występuje w 5ciu różnych formach, czyli rozpada się na 5 osobnych dowodów. Dowód kosmologiczny czyli metafizyczny w pierwszej formie tak brzmi, a wyłożył go św. Tomasz 2 razy w Summie adv. Gentil. Lib. I. c. 13. i w Summie teologica Pars I. qu. 2 a. 3. Dowód pierwszy św. Tomasza daje się streścić w ten sposób: wszystko co się porusza jest od kogoś poruszane (omne quod movetur, ab alio movetur), co zresztą są słowa Arystotelesa. Gdyby to drugie ciało, które dało początek ruchowi, także się poruszało, musiałoby mieć skądinąd swój ruch. Jeżeli

A się porusza, musi mieć koniecznie ruch od ciała B, a jeżeli B się porusza, to musi mieć swój ruch od ciała C itd. W ten sposób powstaje szereg ciał wzajemnie się poruszających; jednakże nie można przedłużać tego szeregu w nieskończoność, bo w takim razie będziemy mieć zawsze ciała, których jedno drugie porusza, ale żadne z nich nie będzie miało w sobie racyi ruchu. Potrzeba więc zatrzymać się w ostatecznej przyczynie ruchu, która się nie porusza, a tę przyczynę nazywamy Bogiem. Jestto argumentacya Arystotelesa. – Aby ocenić jej słuszność trzeba pamiętać, że u Arystotelesa i św. Tomasza ruch nie oznacza tylko ruchu lokalnego, bo ten nie wyczerpuje całego pojęcia. Według definicyi św. Tomasza (która jest także definicyą Arystotelesa) że każdy ruch jest actus potentiae, albo potentia, quia potentia in actu. Przez potentia rozumie Arystoteles władzę do czegoś, przez actus urzeczywistnienie tej władzy. Jeżeli kawał drewna zaczyna się palić, to władza jego zapalności już została wprowadzona w czyn (actus), zatem drzewo palące się jest już w actu swego palenia się tylko w potentia. To rozróżnianie jest bardzo jasne, a nawet konieczne, bo nikt np. nie powie, że kamień ma władzę palenia się, a ma ją niewątpliwie drzewo. Każde więc przejście od stanu czystej władzy do urzeczywistnienia tej władzy, nazywali filozofowie starożytni ruchem. Stąd scholastycy przyjmują 3 formy ruchu: a) ruch per quantitatem, czyli powiększanie się lub zmniejszanie np. gdy roślina wzrasta; b) ruch per qualitatem, gdy np. woda

Ciąg. przy. 6.

na gazy albo płyn jaki się rozkłada; ten ruch molekularny nazywają alteracyą, a my rozkładaniem się albo psuciem. Nareszcie 3) trzeci ruch, ów prosty ruch, lokalny czyli zmiana miejsca. Wszystkie 3 rodzaje nazywają się ruchem. Powinniśmy tedy mieć w pamięci, że każda zmiana chemiczna, fizyczna, patologiczna itp. nazywa się u scholastyków ruchem.

Przypatrzmy się teraz głównemu twierdzeniu św. Tomasza i Arystotelesa: „Necesse est enim omnes motus inferiorum corporum causantur a motu coeli. Deus autem est principium omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus coeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. To twierdzenie zgadza się z wynikami dzisiejszych nauk przyrodniczych: Nikt przecie nie będzie twierdził, że przemiany molekularne czy chemiczne, czy fizyologiczne powstają same przez się w ciałach. Jeżeli ciało nagle pokazuje temperaturę wyższą, niż poprzednio, powiadamy, że to ciepło skądsiś do niego przybyło; nikt o zdrowych zmysłach nie przypuszcza, że kamień, drzewo lub żelazo mogą same przez się rozgrzać. Czem to ciepło jest, to mniejsza, to pewna, że ile razy jakieś ciało się rozgrzewa, przyczyną tego rozgrzania się jest pewna suma ruchu, która w fizyce albo mechanice nazywa się pracą, a która weszła do ciała i przedstawia się tam jako ciepło. Jeżeli kula bilardowa przez częste uderzanie staje się ciepłą, to niewątpliwie ciepło jest tylko przeobrażeniem owej pracy mechanicznej, którą odbywa ręka i kij i sam ruch kuli. Zatem dzisiejsza fizyka przyjmuje, że każda zmiana, którą

nazywamy w zwykłem czy w niezwykłem znaczeniu ruchem, zawsze skądś pochodzi. Ile razy widzimy w jakiemś ciele ruch, tyle razy powiadamy, że ten ruch pochodzi skądś (ab alio movetur). Zatem pierwsze twierdzenie Arystotelesa nie ulega żadnej wątpliwości: jest w zupełnej zgodzie z dzisiejszą nauką.

Przychodzi drugie pytanie, trudniejsze. Jakkolwiek wszyscy naturaliści zgadzają się na pierwsze twierdzenie, że każdy ruch w jakiemś ciele, przychodzi mu z zewnątrz choćby w formie pchania, mimoto przyjmując pierwsze twierdzenie naturaliści nie zgadzają się na drugie. Arystoteles i św. Tomasz twierdzą, że ów łańcuch ciał lub zjawisk, które sobie przekazują ruch, nie może iść w nieskończoność, musi się gdzieś zatrzymać. Przeciwnie jest dogmatem materyalistów, że ów łańcuch może iść w nieskończoność, że nie ma żadnego początku; powstaje zatem druga kwestya - czy może iść ruch w nieskończoność, czy też zatrzyma się przy jakiejś pierwszej przyczynie. Która ze siebie wydobywa ten ruch, czyli jak mówią Arystoteles i św. Tomasz: quae movet et non movetur. Przez rzecz, która non movetur, powinniśmy sobie coś innego wyobrażać niż rzecz doczesną. Wszystkie ciała pod zmysły podpadające są według Perypatetików ciałami, które się poruszają, i dlatego ich ruch nazywają actus imperfecti, ponieważ każde stworzenie składa się w części z potencyi, a w części z actus; innemi słowy żadne stworzenie nie ma swoich władz doprowadzonych do zupełnego urzeczywistnienia.

Człek ma władzę rozumu, ale choć ciągle tę władzę rozwi-
ja, nigdy nie dochodzi do takiego stanu, żeby jej dalej
rozwijać nie mógł. Ta niedoskonałość pochodzi stąd, że
nasza władza rozwija się przez następstwo successive czę-
ściowo, ale całość nigdy nie będzie zupełnie gotową. Otóż każ-
de stworzenie, które się rozwija w ten sposób, z początku ma
w sobie potencyę tj władzę, a potem tę potencyę rozwija
w czyn czyli actus. Takie istnienie nazywało się w sta-
rożytnej filozofii esse imperfectum. — a jedno tylko ist-
nienie jest non imperfectum tj. primus motor. Bóg w ro-
zumieniu starożytnych filozofów jest jestestwem nie mają-
cem w sobie potencyi, tylko sam actus purus, a więc jest kom-
pletną antytezą do stworzeń. Stworzenie zaczyna swe ist-
nienie z małego zarodku a rozwija się następnie w organizm
cielesny i duchowy, a tylko jedna jest istota doskonała, któ-
ra nie podlega takiemu rozwojowi, która od wieków jest
kompletnym czynem (actus), to znaczy, że nie może już
władzy swej dalej rozwinąć. W tem znaczeniu Bóg jest we-
dług Arystotelesa immobilis i w tem znaczeniu mówili
starożytni, że wszystko Bóg porusza, a sam się nie porusza
nigdy, bo nie zna właśnie żadnego w sobie rozwoju. Tylko
w przenośni można powiedzieć, że Bóg się porusza, o ile
Jego myślenie, akty woli, Jego miłość i mądrość nazywają
się czasem ruchem najwyższem, lecz to jest tylko przeno-
śnia, przez którą wyrażamy czyny Boże analogicznie
według tego, co widzimy w człowieku. Chodzi więc o to
czy takich następujących po sobie doczesnych ruchów mo-

że iść w nieskończoność. Na to można odpowiedzieć w dwojaki sposób: naprzód pytaniem czy jest możebna liczba nieskończona? Rzeczywiście liczba nieskończona jest fikcyą matematyczną, której rzeczywistość żadna nie odpowiada. Ona jest potrzebną w matematyce jako hypoteza, ale w rzeczywistości nie możemy jej pomyśleć; jeżeli mimo to mówimy o liczbie nieskończonej, pochodzi to stąd, że nasza wyobraźnia do każdej nawet największej liczby potrafi dodać jeszcze, a stąd powstaje fikcya, jakoby liczba nieskończona była podobną. Zastanowiwszy się bliżej widzimy, że to jest istotnem niepodobieństwem, bo jakkolwiek powiększamy ten świat stworzony (chodzi tu zresztą o ciała niebieskie, których suma miałaby być nieskończoną) to jednak jest rzeczą pewną, że wyobrażamy sobie świat w ogromnych rozmiarach i mnożymy myślą; że się składa z jakichś części i że ma środek. Bo jednak, że ta kula jest skończoną, dla naszych środków mierniczych może być nieprzystępne centrum jej i granice, ale gdy raz wiemy, że ma środek, wnosimy, że także peryferię mieć musi, czyli że jest skończoną. Pojęcie świata nieskończonego, któryby posiadał części, jest kontradykcyą. Jeżeli to co powiedziałem o przestrzeni zastosujemy do szeregu zjawisk w czasie, to znów dochodzimy do pojęcia, że szereg nieskończony jest kontradykcyą, chociaż dla wyobraźni jest możebny.

Dotąd zastanawialiśmy się nad pierwszą formą dowodu kosmologicznego, która polega na błędnem rozumowaniu Arystotelesa: „omne, quod movetur, ab alio movetur."

czyli że wszelki ruch w świecie pochodzi zawsze z innego ru-
chu. Wobec tego fenomenum wypada postawić tę alternatywę:
albo szereg ruchów, który dosięgły aż do naszych czasów jest
nieskończony tj. trwa już wiecznie całe, albo miał jakiś
początek. Trzeciej możebności nie masz. Jeżeli on istnieje
bez początku, to cały argument Arystotelesa i św. Tomasza
upada. Jeżeli zaś ma początek, to argument dowodzi, że po-
za światem stworzonym, poza materyą przebywa jakaś
przyczyna, która sama nie jest ani światem ani materyą
i która całą materyę w ruch wprawiła. Co powiemy o
tej alternatywie ze stanowiska dzisiejszej fizyki? jestli
możliwy szereg ruchów i zmian, który się nigdy nie za-
czął? Dla braku czasu wspomnę tylko, że matematyk bel-
gijski Folie, 15 grudnia 1879 r. w akademii nauk w Bruk-
seli czytał rozprawę: „Du commencement et de la fin du mon-
de, d'après la théorie mécanique de la chaleur." Utrzymuje
że w rzeczywistości liczba nieskończona jest niemożliwą.
Jeżeli zaś niemożliwą jest w czasie, także niemożliwą jest
w przestrzeni; to znaczy, że masa jakaś nie może mieć gra-
nic. Ona może być w przestrzeni nieskończoną, bo jeżeli
granice świata są tak odległe, że promienie światła potrze-
bowałyby milionów lat, żeby je przebiedz, będzie to dla
nas przestrzeń nieskończona, o której nawet wyobrażenia
jasnego mieć nie możemy. Jednakże niemożliwość zmie-
rzenia fizycznego nie przeszkadza, że każda masa
musi być skończoną. Jak każde następstwo musi mieć
początek, tak każdy szereg w czasie, po sobie następu-

nacych fenomenów musi być skończonym. Oprócz tego Folie twierdzi, że tak znane prawo, że wszelka siła zachowuje się zawsze w tej samej ilości w świecie, wcale nie dowodzi, że świat nie będzie nigdy miał końca, bo ruch mechaniczny, który jest na spodzie każdej siły, i który się ciągle zamienia w ciepło, ma także stałą dążność do spoczynku, to znaczy, do tej ruch lokalny zmienia się w ciepło, a ciepło znowu w równowagę cząsteczek materyi, które nam się objawiają czyli w ruch molekularny. Wtedy wedle fizyków ustaną wszelkie fenomena, nie będzie światła ani elektryczności, ani żadnego ruchu lokalnego. Otóż, powiada Folie, wobec tego faktu niezaprzeczonego, że ciała niebieskie dążą do takiego stanu zupełnej równowagi molekularnej, przyjdzie czas, kiedy gwiazdy zgasną, a zatem musiały być kiedyś zapalone czyli że cały ruch miał kiedyś początek. Używa na to prostego argumentu. Gdyby ten ruch kosmiczny nie miał początku, to wobec tej dążności do spoczynku, byłby on już od wieków do niego doszedł i zupełnie ustał. Jeżeli ta dążność mimo to dzisiaj trwa i coraz bardziej jest widoczną, trzeba twierdzić, że się kiedyś zaczęła. Takie zresztą jest mniej więcej zdanie wszystkich fizyków nowożytnych.

Jeżeli zaś uważamy, że ruch się kiedyś zaczął, musimy przypuszczać, że on pochodzi od jakiejś przyczyny, przebywającej zewnątrz świata, bo z bezwładności materya sama siebie w ruch wprawić nie mogła. Nie możemy twierdzić że gdy świat dojdzie do spoczynku, materya znowu

wprawia się w ruch sama przez się, bo materya nie ma żadnej inicyatywy. Jeżeli więc wszelki ruch zamienia się w ciepło, a to znowu w równowagę molekularną, potrzeba także, że kiedyś ten ruch się zaczął. Takie jest znaczenie dowodu Arystotelesa. Ten dowód można wyjaśnić, zastanawiając się nad tem, co mówią materyaliści o początku świata. Jakąkolwiek hypotezę weźmiemy o powstaniu świata, zawsze nas doprowadzi do czasu, kiedy materya była pozbawioną wszelkiego ruchu. Według hipotezy Laplace'a planety i słońce z jednej nebulozy pierwotnej się wydzieliły, która tak samo nasza nebuloza z innemi światami mogła tworzyć jedną wielką nebulozę, w której kiedyś zaczął się ruch wirowy. Idąc aż do tego najprostszego stanu molekularnego, w którym się znalazła niegdyś materya kosmiczna, musimy przypuszczać, że kiedyś ruch w niej się zaczął, bo jeżeli nie przypuścimy tego, to znów staniemy wobec alternatywy, że albo ruch trwał wiecznie, a wtedy nie rozumiemy, dlaczego formacya planet dotąd nie jest jeszcze skończoną, albo też dochodzimy do chwili, kiedy cała materya zaczęła wirować około swej osi. Otóż to wirowanie widocznie musiało mieć jakiś początek, skoro dzisiaj skutki tego wirowania nie są skończone, skoro planety coraz więcej stygną i zamieniają się w ciała twarde.

Tak samo, jeżeli się zastanowimy nad początkiem życia na ziemi, dochodzimy do czasu, kiedy tego życia nie było. Materyaliści utrzymują, że pierwsze życie powstało przez jakąś szczęśliwą kombinacyę mechanicznych

ruchów. Ta hipoteza doprowadzi nas do czasu, kiedy życia nie było, a na ziemi były tylko fenomena chemiczne. Tak więc wszystko prowadzi nas do początku, a kombinując te wszystkie hipotezy o początku świata, widzimy, że jak najbardziej się zgadzają z twierdzeniem Arystotelesa, że wszelki ruch jest kommunikowany i że kiedyś miał początek. Ten początek nie może pochodzić od samej materii; zatem musimy koniecznie przyjąć, że pierwszy impuls do ruchu przybył skądinąd, że sprawca tego ruchu przebywa zewnątrz świata.

Drugi dowód opiera się na innem pojęciu, ale dosyć pokrewnym. Powiada św. Tomasz, że zastanawiając się nad skutkami i przyczynami dochodzimy do pojęcia Boga. Nazwał to dowodzenie ex ratione causae efficientis.

Cóż widzimy w świecie? Pewien szereg fenomenów, które niegdyś zostały wywołane przez inne fenomena; istnieje szereg po sobie następujących skutków i przyczyn, które nas zmuszają do szukania pierwszej przyczyny. Że zaś ten szereg nie może być nieskończony, zatem musimy przypuścić, że się zaczął od jakiejś przyczyny, która nie była skutkiem innej przyczyny, i że była jakaś pierwsza przyczyna, która wywołała wszystkie zjawiska. Ten dowód jest tak jasny, że trudno przypuścić, aby się łatwo nań nie zgodzić; a jednak w nowszych czasach pozytywiści walczą przeciw niemu. Chcą zaś pozytywiści zniszczyć pojęcie przyczyn-

Ponieważ to pojęcie ściśle się łączy z naszym dowodem, muszę dodać uwagę, że filozofia przyjmowała zawsze przyczynę pierwszą i przyczynę drugą (prima causa et causa secunda). Wszystkiem wiadomem przez „causa prima" rozumiemy przyczynę najwyższą tj. Boga, a przez „causa secunda" każde stworzenie, które samo jest skutkiem pierwszej przyczyny, może stać przyczyną nowych skutków i punktem wyjścia do nowych zjawisk. Wobec pojęcia tego tak jasnego, że każdy z nas widzi przyczynę i może wydawać skutki, które pojęcie się opiera na naszem doświadczeniu, powstali pozytywiści twierdząc, że nie ma przyczyn i skutków. Zapewne, że nie wszyscy wypowiadają w tej skrajnej formie to twierdzenie, ale naprawdę pozytywizm jest negacyą przyczyn i skutków. Ta negacya zaś nie jest wymysłem pozytywistów, lecz już anglik Hume wystąpił z podobnem twierdzeniem, że to co my nazywamy przyczynami i skutkami, są po sobie następujące fenomena, które my przez zawyczajenie łączymy, ale które ze sobą nic nie mają wspólnego, chyba to, że po sobie następują. Jeżeli przy wschodzie słońca robi się jasno, a po zachodzie ciemno, to umysł nasz łączy ze sobą te wrażenia tj. wschód słońca z jasnością, a zachód z ciemnością i twierdzi, że wschód słońca jest przyczyną jasności, a zachód nocy. To pojęcie Hume'a zostało podjęte przez pozytywistów. Wszyscy filozofowie tak rozumowali: każdy skutek ma swą przyczynę, a zatem i świat ma przyczynę, której

jest skutkiem, że zaś ta przyczyna nie może być skutkiem innej przyczyny, bo musielibyśmy się cofać w nieskończoność, więc cały łańcuch następujących po sobie przyczyn i skutków musiał mieć przyczynę jakąś zewnątrz siebie, która mu był nadała. Pozytywiści powiadają, że taka argumentacya jest nadzwyczaj wadliwą, gdyż właściwie żadnej przyczyny nie znamy. Znamy tylko fenomena i fakta po sobie następujące; możemy zatem powiedzieć że np. istnienie ziemi zostało wywołane przez oddzielenie się od słońca, istnienie słońca pochodzi z oderwania się nebulozy, ta znowu z innej nebulozy itd, ale nie dochodzimy do pierwszej przyczyny, która pozostaje nieznaną. Szereg zjawisk idzie w nieskończoność.

Wobec tej argumentacyi należy powtarzać, że naprzód szereg nieskończony zjawiska jest istotnie nieprawdopodobieństwem, choćby dla tej racyi, że widocznie przedstawia się nam jako zmierzający do jakiegoś końca, a wszystko, co ma koniec, musiało mieć i początek. Powtóre człowiek pojęć przyczyny i skutku nie wyrobił sobie jedynie przez obserwacyę świata zewnętrznego, lecz kiedy ma w sobie źródło swego działania, każdy z nas ma możność wydawać [illegible] Wobec tego przychodzi człowiek do przekonania, że owe skutki, których on jest sprawcą, nie mogą istnieć bez niego, a to jest punkt wyjścia dla wyrobienia sobie jasnego pojęcia o przyczynie. Gdybyśmy tylko przypatrywali się światu zewnętrznemu, nie mielibyśmy nigdy o niej jasnego pojęcia, ale przypatrując się samym sobie, badając nas

wnętrze, zaglądamy niejako za kulisy natury.- My nie twierdzimy, że skutek jest następstwem jednego faktu po drugim, ale przeczymy, żeby wyrażał następstwo tylko i nic więcej. Jeżeli podnoszę rękę albo opuszczam, to niewątpliwie fakt ten następuje po akcie mojej woli; nadto jest także zależnym od faktu mojej woli, tak dalece, że bez mojej woli ręka moja nie będzie podniesioną ani opuszczoną. A zatem zastanawiając się nad czynami, które wprost wychodzą od naszej woli, dochodzimy do przekonania, że skutkiem jest każdy fakt, który nie tylko następuje po drugim fakcie, lecz wprost odeń, jej woli zależy, a to jest istotnym dla niego warunkiem. Czyli każdy fakt taki zależy najzupełniej od mojej woli w swoim bycie i w swej naturze. Ile razy zachodzi podobny stosunek między osobą a jej czynami, lub jednym faktem a drugim, nazywamy to przyczynowością czyli stosunkiem wzajemnym skutku i przyczyny.

Trzecia forma pierwszego dowodu brana jest z dwóch pojęć (: Tertia via est sumpta ex possibili et necessario quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, etc. Zobacz przytoczony rozdział z Summy contr. Gent.) W świecie widzimy wiele rzeczy możliwych, a wszystko, co jest możliwem, może także nie być. Ile razy, powiada św. Tomasz, są rzeczy, które mogą nie być, można o nich twierdzić, że one niegdyś nie były, a jeżeli nie były, to muszą mieć początek. Oczywiście nie mogą mieć tego początku od innych rzeczy,

które także mogły nie być, bo te także niegdyś nie były. Musimy zatem nie mogąc iść w nieskończoność, zatrzymać się przy rzeczy koniecznej, która nie może nie być. Ta zaś albo ma w sobie przyczynę konieczności swojej, albo zewnątrz siebie. Jeżeli nie ma jej w sobie, to znowu szukać należy innej konieczności, aż nareszcie dojdziemy do konieczności, która ma w sobie swoją racyę bytu. Tutaj nadmieniam że możebność jest dwojaką: logiczną i realną. Logiczna jest ta, która w sobie nie mieści żadnej kontradykcyi; ale nie mówi św. Tomasz o takiej możebności logicznej, lecz o realnej. Możebność realna jest ta, która się nam rzeczywiście objawia. Jeżeli widzimy roślinę, mówimy, że jest możebną, bo inaczej by jej nie było. Jej istnienie dowodzi, że jest możebną. Dlaczego jednak tej rośliny nie nazywamy konieczną, bo wiemy, że po niejakimś czasie przestanie istnieć, a był czas, w którym jej nie było. Każda więc rzecz, która powstaje i ginie, mogła i może nie być, jest, jak zowią to filozofowie, contingens, czyli rzeczą przypadkową, albo jako tutaj św. Tomasz, possibile.

Nadmieniam, że konieczność jest także dwojaką. Widzimy w świecie prawa, które są niezmienne np. że materya świata nigdy nie przepada. Te prawa mają pewną cechę konieczności. Jeżeli materyę porównywamy ze stworzeniami pojedynczemi, to ona koniecznie istnieje, bo nie możemy jej zniszczyć. Roślina choć zwiędnieje i zgnije, wraca do materyi świata, a to quantum materyi, jakie w niej było, nie przepada. A zatem materya w porównaniu

z osobnikami jest konieczną, jak i prawa przyrody, które się nigdy nie zmieniają, ale to jest zawsze konieczność hipotetyczna. Bóg chciał, żeby świat istniał, a stworzył go takim, że on w istocie swej jest niezmiennym, a dla nas koniecznym, ale mimo to człowiek rozumie, że świat mógł był nie być. Dlaczego? Jest na to prosty argument. Świat składa się z części materyalnych. Każda zaś rzecz, która się składa z części, może nie być, gdyż można odejmować część po części, a nie jest koniecznem, by świat miał tę lub ową część, żeby miał np. tyle planet, tyle gwiazd stałych – tak jak nie uważamy za potrzebne, żeby ziemia miała tę wielkość, którą ma – mogłaby być większą lub mniejszą. Każda zaś rzecz, która się daje powiększyć lub zmniejszyć jest wystawioną na zmiany, a co się zmienia, jest tego rodzaju, że może nie być; a jeżeli może nie być, to z pewnością niegdyś nie było, bo nie ma w sobie żadnej racyi bytu; a jeżeli nie ma racyi bytu w sobie, musi mieć byt swój skądinąd. Skoro droga w nieskończoność jest zamkniętą, musimy się zatrzymać na jakiejś przyczynie koniecznej, która ma w sobie swoją racyę bytu.

Przechodzę do czwartej formy dowodu, która według św. Tomasza wzięta jest ex diversis gradibus /: quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile etc. :/ Gdy się zastanawiamy nad światem, tak argumentuje św. Tomasz: widzimy w rzeczach rozmaite przymioty; człowiek jeden mędrszy i lepszy od dru-

giego, zwierzę jedno ma w sobie więcej życia od drugiego,
roślina jedna ma więcej siły od drugiej itd. Cóż stąd wnosi-
my? Że musi być jakieś jestestwo pełne, w którem przy-
mioty rozliczne, jakie spostrzegamy w świecie, mieszczą
się w zupełności. Jeżeli powiadamy, że ten człowiek jest wyż-
szy od drugiego, albo że jest bardzo mądry, albo bardzo szla-
chetny, widocznie mamy już w głowie obraz mądrości,
szlachetności, z którym porównywamy indywidua, - ina-
czej nie moglibyśmy robić tego porównania. Nawet najge-
nialszy człowiek, daleko zostaje poza ideałem, jaki mógł-
by być urzeczywistniony w człowieku; najmędrszy i naj-
lepszy człowiek mógłby być jeszcze mędrszym, lepszym,
uczynniejszym, szlachetniejszym. A zatem ten ideał, jaki
mamy w głowie, dowodzi, że stworzenia nie mają w pełności
swych przymiotów, jakie w nich spostrzegamy. Ponieważ każ-
dy z tych przymiotów mógłby być daleko większym, wno-
simy, że każda rzecz musi mieć swój przymiot od drugiej,
która go w pełniejszej ma postaci. Św. Tomasz powiada, że
drzewo, które się zapala, nie mogłoby się zapalić, gdyby nie
było jakiegoś płomienia, który mu się udzielał. Tak samo
rzecz, która żyje, musiała dostać tego życia skądinąd. Zwyk-
le, powiada św. Tomasz, przyczyna ma w sobie także skutek,
a wnosząc przytem, co widzimy w świecie, należy dojść do
wniosku, że jest jakaś przyczyna daleko pełniejsza,
od której wszystkie stworzenia mają swoje częściowe
przymioty. Tu muszę znów nadmienić, że dwa pojęcia
w teologii i filozofii odgrywają dość wielką rolę: partici-

paliter et essentialiter. Cóż znaczą te dwa pojęcia? Essentialiter wyraża się o rzeczy, która posiada swe przymioty w pełności, albo jakikolwiek przymiot w najwyższej doskonałości. Bóg jest essentialiter bonus, znaczy, że Bóg posiada dobroć w najwyższym stopniu. Dlaczego jednak nie wiemy essentialiter, nie znaczy mówić perfectissime. Wyraz essentialiter oznacza, że przymiot do tego stopnia zrośnięty jest z rzeczą, a właściwie z istotą rzeczy, że w żaden sposób od niej oddzielić się nie da, a to pono jest największą doskonałością. Człowiek nie może być essentialiter bonus, bo może być także złym; może w jego istocie często objawiać się zło tak, że się w jego naturze dobroć nie objawia zupełnie. Cośmy powiedzieli o człowieku, można powiedzieć o każdym stworzeniu, że swoich przymiotów nigdy w najwyższej formie i nigdy tak nie posiada, żeby nie mogły być od niego oddzielone. Człowiek może utracić rozum, choć należy on do jego istoty. Tylko Bóg jeden jest tego rodzaju, że wszystko, co posiada, tak należy do jego istoty, że się nie da od niego oddzielić. Otóż Bóg posiada wszystkie przymioty essentialiter, stworzenia zaś posiadają swe przymioty participaliter. Wyraz participaliter w znaczeniu etymologicznym znaczy, mieć udział. Jeżeli mówimy, że człowiek jest dobry, to powiadamy, że w nim przebywa dobroć nie essentialiter tj. istotnym sposobem, lecz cząstkowym sposobem tj. participaliter. On ma udział w dobroci, ale w jakiej? Oczywiście w dobroci najwyższej, najlepszej tj w dobroci Boga. I stąd mówią filozofowie, że wszystkie stworzenia ba-

bent esse participaliter, a tylko Bóg habet esse essentialiter.
Tu mogłoby się zdawać, że scholastycy, a za ich przykładem
inni filozofowie wpadli w gruby panteizm, bo jeśli stwo-
rzenia mają udział w istnieniu Bożem, to mogłoby się zda-
wać, że mają w sobie cząstki Boskiego istnienia, jak utrzy-
mują panteiści. Trzeba nadmienić, że wyraz participali-
ter ma podwójne znaczenie: dosłowne i przenośne. Stwo-
rzenia mają udział w istnieniu Bożem, ale nie sposo-
bem dosłownym, któryby był przez podział materyi,
przez oddzielenie od Bóstwa jakiejś cząstki. Mają tyl-
ko przenośnie udział w istnieniu Bożem, o ile Bóg jest
sprawcą ich istnienia. Czwarty więc argument de gra-
dibus, zasadzający się do tego, że we wszystkich stworzeniach
widzimy rozmaite przymioty, które nie są doskonałe,
a nawet samo istnienie stworzeń nie jest doskonałe,
bo jest tylko chwilowe, objawia różne ujemne strony,
nie może się nigdy rozwinąć według tej myśli, jaka w ka-
dem z tych stworzeń przebywa. Stąd Platon utrzymy-
wał, że stworzenia bardzo niedokładnie wyobrażają ideę,
która się w nich przebija, dlatego ideę nazwał on by-
tem rzeczywistym, a stworzenia bytem rodzącym się t.j. [illegible]
czyli bytem, który ciągle się rodzi i przemija.
Zastanawianie się nad cząstkowym udziałem, jaki mają
stworzenia w przymiotach bytu, prowadzi nas do pojęcia
istoty, która ma w sobie cały byt, bo inaczej stworzenia,
że obdarzone są cząstkowym bytem, niewiadomo skąd
wziąć go miały, to pewna że same sobie dać go nie mogą.

Pet. przy. 8.

Nareszcie piąty argument św. Tomasza na istnienie Boga, wzięty jest z gubernatione rerum. /Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem etc./ Tutaj mogę poprzestać na krótkich uwagach, bo niebawem wrócimy do tego samego argumentu w innej formie. Św. Tomasz powiada, że na świecie dzieje się wiele rzeczy z umysłu według pewnego, stałego planu. Ludzie najczęściej działają z jakąś intencyą, z jakimś zamiarem; inne zaś rzeczy, które są pozbawione rozumu, nie działają według intencyi; jednakże często używane są jako środki do celów przez ludzi obdarzonych rozumem. Stąd świat nam przedstawia dwie klasy jestestw, z których jedne, rozumne działają według planu, drugie nierozumne są przez tamtych używane. W całym więc świecie jest pewna gubernatio, pewne podporządkowanie mniej rozumnych pod wyżej rozumnych, a każde z tych jestestw nawet rozumnych działa w pewnym zakresie i przez pewien czas. Otóż to co jest prawdą o rządzeniu działaniami człowieka, musi być prawdą w całym świecie. To co człowiek robi z innemi stworzeniami, to, na wielką skalę objawia się w całym świecie; jest jakiś rządca rozumny, który tak wszystkimi częściami świata rządzi i tak niemi kieruje, że zawsze zmierzają do jednego celu.

Wypada powiedzieć parę słów o pięciu dowodach razem. Widzimy, że bardzo są do siebie podobne i bez trudu dadzą się sprowadzić do jednej formy. Porównywując np.

pierwszy z natury ruchu, z drugim branym z pojęcia przyczyn i skutków, widzimy, że ruch w świecie, jest zawsze skutkiem innego ruchu, a zatem musimy dochodzić do przyczyny ruchu. W drugim zastanawia się św. Tomasz nad przyczynami i skutkami: tak, iż rozumowanie oparte na ruchu jest tylko zastosowaniem drugiego dowodu, że skutek każdy ma swą przyczynę. Jeżeli zaś porównywamy dwa pojęcia: possibile i necessarium, że wszystkie rzeczy możebne, które mogą nie być, początek swój biorą skądinąd, to znowu sprowadza się to rozumowanie do pojęcia przyczyny i skutku. To samo powiemy o czwartym dowodzie de gradibus. Jeżeli przyjmiemy byty są tylko cząstkowym, niedoskonałym bytem, a stąd wnosimy, że musi gdzieś być byt pełny, znowu dochodzimy do pojęcia przyczyny i skutku. Byt cząstkowy będzie skutkiem bytu pełnego. Nareszcie piąta argumentacya z rządzie i porządku w świecie, jest także formą tylko owego prawa przyczynowości, że każdy skutek musi mieć rozumną przyczynę.

Możnaby tu nadmienić, że średniowieczni filozofowie przyjęli za przykładem Arystotelesa cztery rodzaje przyczyn, materyalną, formalną, końcową i nareszcie sprawczą, czyli działającą /: causa materialis, formalis, finalis, efficiens :/. O tych przyczynach wiele rozprawiał Leibnitz, a w nowszych czasach Darwiniści, którzy chcieli usunąć jedną z nich t.j. końcową. W ostatnich czasach stanął w obronie przyczyn celowych Francuz Paul Janet w obszernem dziele „Des causes finales" w którem z znanem mistrzowstwem przywraca im dawne znaczenie. Aby zrozumieć cztery przyczyny należy przypomnieć

że nazwiska: causa materialis, finalis, formalis, efficiens, pochodzą od scholastyków; Arystoteles zamiast causa materialis mówi ὕλη tj. materya, zamiast c. finalis, τέλος (tj. cel) zamiast c. formalis, εἶδος (tj. kształt), zamiast c. efficiens, ἀρχὴ κινήσεως (początek ruchu). W gruncie tylko słowami się różni, bo wszystkie te, które pojęcia uważa za przyczyny (: αἴτια :). Stosunek ich objaśnia Arystoteles przykładem posągu, w którym jest przyczyną materyalną spiż, z którego on zrobiony; przyczyną zaś formalną jest kształt, który on ma; nie zewnętrzny, co ten u scholastyków nazywał się figurą, lecz to, co sprawiło, że posąg wyobraża np. gladyatora, a nie filozofa lub rybaka. W tem znaczeniu jest formą człowieka jego dusza, bo gdyby nie było duszy, toby się materya nigdy nie ułożyła w ciało ludzkie. Zatem w posągu przyczyną jego formalną jest myśl artysty, idea, według Platona, którą Arystoteles wyraża przez εἶδος. Ona sprawiła, że pewna ilość spiżu przybrała tę a nie inną postać, czyli figurę. Materya sama nigdy nie sprawia, że rzecz jest tem, czem jest; bo ona obojętnie przyjmuje każdą formę. To zaś, co w rzeczach jest obojętnem, a da się przebić w każdą możliwą formę, Arystoteles nazywa materyą, scholastycy przyczyną materyalną, przeciwnie to, co sprawia, że rzecz jest tem a nie czem innem, Arystoteles nazywa formą, a scholastycy przyczyną formalną. Pozostaje c. efficiens (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) przyczyną sprawczą, działająca, którą będą robotnicy, którzy spiż lali, a w dalszym planie oczywiście sam artysta, bez jego wskazań nie byliby zrobili posągu. Nareszcie pozostaje

c. finalis czyli motyw, zamiar, dla którego coś robimy. Takim motywem może być dla artysty zamówienie kupca, który kazał mu zrobić taki posąg - może być także chęć sławy lub miłość sztuki, żeby pewną ideę wyrazić w konkretnej formie. Przyczyna ta nie leży w posągu, lecz w artyście, bo do niej skłania on swoje działanie.

Wszystkie jednak przyczyny dają się zredukować do ogólnego pojęcia przyczyny i skutku; zatem pięć dowodów św. Tomasza nie znaczy nic innego, jak dowodzenie istnienia najwyższej przyczyny za pomocą objawów w świecie dostrzeganych. Widzimy ruch i mówimy, że musi być jakaś jego przyczyna; widzimy przedmioty niedoskonałe i mówimy, że musi być ich jakieś źródło; a postrzegamy byt, a ten musi mieć także przyczynę swoją. Wszystkie zaś te argumentacye razem tworzą dowód kosmologiczny, brany z całego świata, ale nie zastanawiający się szczegółowo nad stworzeniami. Nazywa się metafizycznym, bo się więcej opiera na rozumowaniu, niż na pojedynczych szczegółach świata zewnętrznego. Ten jednak dowód, żeby był zupełny, i miał siłę przekonywującą, musi być uzupełniony przez inny dowód, tak zwany fizyko-teologiczny albo teleologiczny. Teleologia zaś u naturalistów przedstawianie lub działanie stworzeń kierowany przez jakiś cel im wrodzony (τέλος). Że zaś ten argument opiera się na rozmaitych formach celowości, zatem argument nazywa się teleologicznym. Nazywa się też fizyko-teleologicznym, bo wyprowadza Boga z natury, od rozważania fizycznych

zjawisk wznosząc się do pojęcia samego Boga.

§: Dowód fizyko-teologiczny czyli teleologiczny.

a) W bardzo popularnej formie ten argument wyłożył Molière w jednej z najsłynniejszych swych komedyj „Don Juan ou le Festin de Pierre." w pierwszej scenie trzeciego aktu, gdzie lokaj Sganarelle mówi do swego pana, w nic nie wierzącego: „Ja nigdy nie studyowałem jak Pan, Bogu dzięki; ani nikt pochwalić się nie może, że mnie czegoś nauczył, ale małym moim rozumem i małym rozsądkiem widzę rzeczy daleko lepiej, niż są w książkach i bardzo dobrze pojmuję, że ten świat, który widzimy, to nie grzyb żaden, który sam sobie wyrósł w jednej nocy. Niech się Pan przypatrzy tym skałom, drzewom, ziemi, niebu w górze, i powie, czy to wszystko tak samo się zrobiło. Niech się Pan przypatrzy tym dziwnym sprężynom, które wchodzą w skład maszyny człowieka, owym kościom, żyłom, płucom, sercu itd. i niech Pan powie, czy w człowieku nie ma nic, coby nie było zadziwiającem i coby nie kazało się domyślać jakiegoś nadzwyczajnego początku.

Argument ten był ulubioną podstawą, na której najwięksi myśliciele od Sokratesa poczynając, opierali

wiarę swoją w istnienie Boga. Zanim przejdziemy do właściwego argumentu, wspomnę jeszcze o kilku jego formach, popularnych. Kepplera astronom siadał do stołu, gdy żona jego Barbara podawała sałatę, wtedy zapytał ją w ten sposób: „Czy przypuszczasz, że gdyby kawałki sałaty, krople octu, talerze i widelce wirowały w przestrzeni i nagle zeszły się razem, z tego powstała dobra sałata? Na to żona, że nie byłaby taka dobra jak ta, którą ona przyprawiła. Na spodzie tego pytania wisi się myśl, że ład i zastosowanie części wszystkich do całości, zgodnej i stojnej, może tylko być dziełem przyczyny rozumnej. W innej trochę formie tę samą myśl wyraził słynny X. Galliani, przyjaciel encyklopedystów podczas obiadu u barona Holbacha. Przemówił w ten sposób: „Gdyby który z was, np. mój przyjaciel Diderot był zaproszony do gry w kostki, a widział, że kostki przeciwnika pokazują ciągle tę samą liczbę, niewątpliwie po kilku razach zawołałby, że kostki są fałszywe. Jakto? i Diderocie, gdy widzisz że kostki 4 lub 5 razy pokazują tę samą liczbę, robisz tego ubliżający zarzut dla gospodarza domu, jakoby ciebie oszukiwał, a widząc w świecie powtarzające się te same prawa, te same kombinacye, nie chcesz wierzyć, że siedzi tam jakiś gracz potężny, który z ciebie żartuje? Sławny zaś szkocki filozof Beattie w przeszłym wieku argument ten zastosował do przekonania swego pięcioletniego syna. Nic mu nie mówiąc, wysiał na zagonie imię jego i zasiał w rowkach rzeżuchy. Gdy po kilku dniach zaczęła wschodzić, chłopiec zobaczywszy

swe imię przybiegł do ojca, by mu opowiedzieć ważną nowinę. Ojciec udawał, że to nic dziwnego; chłopiec przeciwnie twierdził, że to absolutnie niepodobieństwo, aby taka rzecz miała powstać sama. Zobaczywszy filozof, że syn dobrze pojmuje związek między regularnością kombinacyi, a przyczyną rozumną, tak się odezwał: „Zastanów się teraz nad harmonią dziwną twego ciała i powiedz, czy to ciało mogło samo powstać?" W ten sposób wytłomaczył mu, że jest Bóg i że Bóg jest Stwórcą. - Do tej samej formy sprowadza się argument użyty przez kaznodzieję anglikańskiego Tillotsona: „Gdyby 2000 ślepych wyszło na własną rękę z rozmaitych punktów Anglii z tym zamiarem, aby bez obcej pomocy zejść się pod miastem Salisbury; jakież będzie nieprawdopodobieństwo, że znajdą się wszyscy pod miastem uszykowani w jednym szeregu!" Najsławniejsza forma tego argumentu znajduje się u Cycerona, powtarzana przez Fenelona, i wielu innych. Jest ona wzięta z rachunku prawdopodobieństwa. Gdybyśmy wyrzucili 24 liter w powietrze, jakież jest prawdopodobieństwo, że z nich ułoży się pierwszy wiersz Iliady? Wypadnie tak olbrzymia liczba, że ją nawet pomyśleć trudno. Otóż wszystkie te formy jednego i tego samego argumentu mają to wspólne, że z istniejącego w stworzeniu porządku, z uderzającej w niem piękności, z przedziwnego zastosowania wszystkich części do celu, jaki ta całość ma przed sobą, wyprowadzamy wniosek, że Stwórca i sprawca tych rzeczy musi być istotą nadzwyczaj rozumną i potężną. Dlatego

dziwić się nie można, że ten argument nadzwyczaj był lubiany i używany przez Ojców Kościoła. Przytaczają go w najrozmaitszych zwrotach i nie znasz prawie ani jednego, któryby z niego w pewnej mierze nie korzystał. Nie mogąc tutaj wdawać się w szczegóły, wspomnę, że Minucius Felix i inni za najgłówniejszy dowód istnienia Boga uważają piękność natury. Św. Ambroży unosi się nad pięknością gwiazd i powiada: „Idcirco enim tam pulchra astra condidit, ut ex iis, quantus et quam admirabilis Creator sit, possit agnosci et solus adorari (in ep. ad Rom. I).

Św. Augustyn najdokładniej i najpiękniej ten argument rozprowadził: „Interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatati et diffusi aëris, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia, quae moventur in aquis, quae morantur in terris, quae volitant in aëre, latentes animas, perspicua corpora, visibilia regenda, invisibiles regentes, interroga ista. Respondent tibi omnia: „Ecce vide, pulchra sumus. Pulchritudo eorum, confessio eorum. Ista pulchra, mutabilia, quis fecit, nisi incommutabilis pulcher?"

W ostatnim zdaniu zachodzi u św. Augustyna dwa pojęcia, które spotkaliśmy już w argumentacji św. Tomasza „de gradibus", że pewna piękność, a raczej pewne piękne, niekompletne przedmioty stworzone są tylko partycypacją pełnych przymiotów przebywających w innej doskonałej istocie; św. Augustyn powiada, że zmienna piękność dowodzi

jakiejś przedmiotów niezmiernej. Tej samej treści zdanie u św. Bazylego: „Exacta et diligens tui ipsius contemplatio viam tibi praestabit sufficientem prorsus et idoneam ad Dei cognitionem. Si enim attenderis tibi ipsi, omnino, quae sunt, nullo apparatu opus fuerit, quo adintus velut per vestigia agnoscas tuum Conditorem. Inte ipso etenim, tanquam mundo distincto adornato, licet exiguo, contemplari licebit eximiam Conditoris tui incomparabilem sapientiam.“

Prawdą jest także uwaga Tertuliana, że można dowieść istnienia Bożego chociażby z tego, co pokażą najmniejsze zwierzęta, pszczoła, mrówka, pająk, jedwabnik itd.

Chcąc się zastanowić nad wartością tego argumentu, trzeba go ująć w formę syllogizmu. Przesłanką wyższą (praemissa maior) będzie twierdzenie: Każdy ład, każdy porządek, każde zastosowanie części do całości i do celu, jeśli ma ona całość, jest dziełem rozumnej istoty, albo jakiejś rozumnej przyczyny. Przesłanka zaś niższa (praemissa minor) tak brzmi: w świecie istnieje porządek; wtedy konkluzja będzie: zatem porządek w świecie jest wynikiem rozumnej przyczyny. Oczywiście chodzi tu o wartość dwóch przesłanek. Trzeba ich prawdziwość dowieść. Zaczynamy od niższej, bo jest łatwiejsza, następnie przejdziemy do wyższej. Niższa brzmi tak: w świecie jest porządek i ład. Cóż nazywamy porządkiem? Taki układ części, że z nich powstaje całość, która częściom nie przeszkadza, a której części także w istnieniu nie przeszkadzają. By-

dzie także porządek tam, gdzie część każda zmierza do tego samego celu, co całość. Przypuśćmy, że całość ma osiągnąć jakiś cel wytknięty a potrzebuje do tego pewnych instrumentów i środków; porządek będzie wtedy, gdy narzędzia i środki odpowiadają temu celowi. Czyż więc istnieje porządek w świecie? Najpierw naturaliści często wierzący, czy nie wierzący, podziwiają porządek w świecie i stąd powiemy, że głęboka znajomość natury prowadziła zawsze do poznania Boga, ograniczenie się zaś do jednej części natury zwykle zaciemniało wzrok duchowy i odwracało człowieka od Boga. Ten, co obejmuje całą naturę, zawsze będzie podziwiał Stwórcę i Jego dzieła.

Jest to także uderzającem, że ci, co mają na świat przegląd najszerszy tj. astronomowie po większej części w nowszych czasach albo byli pobożni, albo przynajmniej wierzącymi. Gdy zaś zapytamy astronomów, jaki porządek istnieje w świecie, odpowiadają zwykle, że całym światem rządzi jedno prawo grawitacyi. Jednakże grawitacya, jakkolwiek tłómaczy jedność świata, nie wystarcza do wyjaśnienia licznych innych zjawisk. Zastanówmy się np. nad ruchem planet około słońca, a znajdziemy, że każdego planety ruch składa się z dwóch sił przeciwnych. Gdyby istniała tylko grawitacya, każda planeta przyciągnięta na słońce tak, jak kamień z ręki wypuszczony spada w najprostszym kierunku na ziemię. Jednakże planety nie spadają na słońce, przeciwnie – wirują dookoła niego. Możemy sobie dwie siły, sprawiające obrót taki wyobrazić; obraca ktoś pro-

z kamieniem dokoła głowy; rzeczywiście gdy puści precz, tak,
że kamień poleci. Dlaczego zaraz jednak kamień wiruje
nas koło głowy? Bo trzyma go sznur. Dwie zatem siły
sprawiają, że kamień wiruje: jedna, co go trzyma, druga,
która go pcha w przestrzeń. Stosując ten przykład
do systemu słonecznego widzimy tam także działanie
dwóch sił: siła grawitacyi lub attrakcyjna trzyma
ciało niebieskie w tej samej zawsze odległości od słońca,
a druga siła, rzuciłaby je w przestrzeń, gdyby tamta zo-
stała unicestwioną. Wyobraźmy sobie, że attrakcya
nagle ustaje, a przez punkt obwodu koła, w którym w
tej samej chwili znajduje się ciało wirujące, a przepro-
wadźmy styczną, to otrzymamy kierunek, w jakim
poleciałoby to ciało bez attrakcyi; tak samo, jak ka-
mień nagle wypuszczony z swej procy, o której mowa
była, leci w kierunku, wskazanym przez styczną.

Patrząc na dziwną kombinacyę tego ruchu takie
czynimy wnioski: Sama attrakcya nie tłómaczy, dla-
czego on powstał, i ona sama nie wprawiła ciał nie-
bieskich w ruch wirujący około pewnego środka, zatem
jest druga siła, której widzimy skutek, ale począt-
ku nie widzimy. Jest zatem ktoś, co ciała niebieskie
w ruch wprawił, co je rzucił w przestrzeń, a potem spra-
wił, że je attrakcya trzyma razem i każe im w przes-
trzeni wirować. Zastanawiając się bliżej nad temi pra-
wami, co rządzą obrotami ciał niebieskich, widzimy
że potrzeba wiele warunków, by jakaś planeta mogła

wirować około słońca. Z praw Kepplera widać, że ruch ten musi się odbywać w elipsie, a słońce musi się znajdować w jednym z dwóch ognisk tejże elipsy. Najmniejsza zmiana najmniejsze chybienie tego punktu (gdyby np. słońce cokolwiek się przesunęło na prawo lub na lewo), cały ten ruch stałby zrobiłoby niepodobnym. Owe dwie siły, z których jedna ściśrodkowa usiłuje ciało zbliżyć do słońca, druga odśrodkowa poprzednią musi równoważyć, sprawiają ruch cyrkularny. Gdyby jedna z nich przeważała, ciało spadłoby na słońce, albo poleci w przestrzeń. Kombinacya ta więc taka jest ścisła, a uchybienie jej w jakiejś małej ilości, cały ten ruch uniemożebniłoby, nadając jednej siłe przewagę nad drugą. Słońce i wszystkie planety wirujące naokoło niego są ustawione w takich od siebie odległościach, że owe siły rzeczywiście trzymają się w równowadze, a to samo nie tylko planet, lecz i księżyców się tyczy.

Jeżeli poza granicę naszego systemu słonecznego wychodzimy, znajdujemy jeszcze dziwniejsze ruchy a jednak wszystkie razem dobrze skombinowane. Mädler astronom dowiódł, że nasze słońce nie stoi. Przeczuwano to przed nim, ale on pierwszy podał na to jasne dowody i pierwszy wykazał, że słońce idzie dalej w przestrzeń i także obraca się naokoło jakiegoś centrum. Jakkolwiek pewnymi są co do tego centrum, bo nam się zdawało, że ono leży w grupie gwiazd, które nazywamy plejadami, a w języku ludowym babami; to jednak jego odkrycie zostało przyjętem, a tylko o tyle uważano fiksowanem, że obliczona

szybkość ruchu słońca, ale nie oznaczono miejsca, w którem centrum niebieskie się mieści. Są bowiem odległości tak ol-brzymie, że oznaczenie punktu centralnego będzie dopiero możebnem za kilka tysięcy lat. Dzisiaj można tylko tyle powiedzieć, że się słońce w pewnym kierunku posuwa naprzód. Wniosek stąd taki: że jako słońce tak i wszystkie gwiazdy krążą naokoło pewnego centrum, a w tem jest owa wielka harmonia niebios. Jakiej potrzeba było nadzwyczajnej sztuki, żeby planety ustawić w takich odstępach, żeby so-bie nie przeszkadzały, nie uderzały jedna o drugą; żeby zawsze w tej samej odległości, w tym samym czasie dokonywa-ły obrotów swoich dokoła słońca, to jaki wielki być musi rozum, który umiał tysiące gwiazd skombinować naokoło jednego środka. Stąd astronomowie ile razy zastanawiali się nad kombinacją tych dziwnych ruchów odbywających się w stałych granicach, zawsze powtarzali z Ojcem Secchi, że nikt nie wypowiedział większej prawdy od psalmisty: „Coeli enarrant gloriam Dei."

Ile razy więc w świecie widzimy układ części sta-nowiących zgodną całość, ile razy widzimy rozmaite, nie-raz przeciwne sobie ruchy tak skombinowane, że one wydają pewien zgodny rezultat, tyle razy mówimy, że jest porządek a taki porządek panuje w całej naturze. Jednakże nie zapuszczając się dalej w owe przestworza niezmierne, nieprzejrzane a wracając na ziemię, jesz-cze większy prawie widzimy porządek. Sama ziemia jest jakby obrazem zdrobniałym wielkiego porządku

kosmicznego, który obejmuje wszystkie światy razem. Tą
ziemią, na której się tak dziwnie odbywają procesy che-
miczne i fizyologiczne, zajmuje pewną pozycyę wobec słoń-
ca; całe życie na niej jest zależnem od słońca t.j. od światła
i ciepła, które nam słońce przysyła. Gdyby zaszła jakaś
zmiana w tej sumie ciepła i światła, musiałoby życie się
zmienić, a może nawet ustać zupełnie. Wszelka dziw-
na rozmaitość na ziemi, która pozwala w różnych grani-
cach najodmienniejszym istnieć rodzajom roślin i zwie-
rząt, pochodzi z jednego prostego faktu, że równik zie-
mi nachylony jest do płaszczyzny jej czyli do eklipty-
ki: Kąt nachylenia wynosi dzisiaj 23½°; teraz ciągle się
zmniejsza i dojdzie do 21°, potem będzie wzrastał, dopóki
nie dojdzie do 26°; nachylenie to chwieje się zatem między
21° a 26°. Jednakże ta fluktuacya, odbywająca się w ciągu ty-
sięcy lat, nigdy granicy od 21°-26° nie przekracza. Otóż ży-
cie na ziemi zależne od tego kąta. Ten kąt jednak nie jest
koniecznym, bo ziemia mogła nachylić się pod którym-
kolwiek kątem. Wynosi np. pochyłość ekliptyki u Wene-
ry 53°, u Marsa 30°, u Saturna 2½°, u Uranusa ½°. Wyobraź-
my sobie, że oś ziemi byłaby pochylona do ekliptyki pod
żadnym z tych kątów wymienionych, to nie wchodząc w
wszystkie możliwe szczegóły, możemy wziąć pod uwagę 2
przypadki: raz, że oś ziemi mogła stanąć prostopadle na
płaszczyźnie swego obiegu dokoła słońca, a wtedy słońce świe-
ciłoby przez cały rok prostopadle nad równikiem. Z tego
byłby taki rezultat, że dokoła równika mniej-więcej w

pasie obejmującym prawie trzecią część powierzchni ziemi, miasta, które wszystkie żyją. To samo byłoby w dwóch strefach biegunowych. Pozostałyby tylko dwa wąskie pasy umiarkowane, które by miały nieustającą wiosnę. Stan flory i fauny byłby zupełnie inny i nie tak urozmaicony, jak teraz.

Drugi przypadek mógłby być taki, żeby oś ziemi, zamiast stać prostopadle, leżała na płaszczyźnie swego obiegu, czyli że ziemia obracałaby się do słońca już to biegunem północnym, już to południowym. Wtedy przez ½ roku świeciłoby słońce nad biegunem północnym, przez drugie ½ roku nad południowym. W tym wypadku dla dla niekorzystnego rozkładu światła i ciepła, największa część ziemi byłaby niezamieszkała. Równik nie miałby mieszkańców, a każdy z dwóch biegunów przez ½ roku byłby wystawiony na najsilniejszy upał i miałby ciągle dzień, a przez drugie ½ roku zimę i noc. Skoro więc nie ma żadnej konieczności, żeby ziemia stanęła pod obecnym kątem, który umożebnił przedziwną rozmaitość zwierząt i roślin, chyba powiemy, że to prosty przypadek? Albo konieczne dla nas nachylenie osi ziemi na nicby się nie przydało, gdyby ziemia była dalej od słońca albo bliżej niego. A ziemia nie ma żadnej konieczności, że zajmuje to właśnie zajęte miejsce, a zupełnie inaczej wyglądałaby jej powierzchnia, gdybyśmy stali bliżej słońca, odbieralibyśmy jak np. Merkury 6 razy, lub jak Venus 2 razy więcej światła i ciepła. Nasze życie byłoby zupełnie niemożebnem. Gdyby nas była więcej oddalona, gdyby np. tylko połowę światła i ciepła, co dzisiaj odbierała jak np. Mars

albo też 30^ni część jako Jowisz, albo 90ta część, jako Uranus, istnienie jestestw organicznych byłoby albo mniem albo nawet niemożebnem.

Jeżeli się dalej zastanawiamy nad ziemią, to nawet korzystne nachylenie osi, i wygodna jéj pozycya względem słońca, które dają jéj tyle tylko światła i ciepła, ile potrzeba, na nicby się nie przydały bez atmosfery, która zapobiega ujemnie wpływy światła i ciepła, a wypuszcza naprzód mało. To samo powiemy o rozkładzie lądu stałego i wody. Ląd stały zajmuje 3/7 całej powierzchni ziemi, a tak jest urządzony, że większość jego jest dziś zamieszkała, albo da się kiedyś zamieszkać. Gdyby było mniéj wody, gdyby wzajemny stosunek lądów i mórz zmienił się, to układ atmosfery musiałby się zmienić a cały świat roślinny i zwierzęcy musiałby znikać. Z tego nie wyciągam żadnych teleologicznych konkluzyj, tylko przypominam te szczegóły geograficzne i fizyczne, żeby jasno wydatnić tak zwany porządek harmonijny, o których ciągle mówią filozofowie. Widzimy nadto, że każdy rodzaj objawów chemicznych czy też fizycznych na ziemi, tak się zgadza ze innemi, że życie roślin i zwierząt jest możebnem i znajduje się w bardzo dobrych warunkach.

Jeżeli od tych ogólnych uwag nad powierzchnią ziemi przejdziemy do rozmaitych stworzeń, widzimy jeszcze bardziej zadziwiający porządek. Porządek jest takim między częściami, że z nich powstaje zgodna ca-

łość, powtórz, taka harmonia części, że zmierzają zgod-
nie do jednego celu. Wiadomo, że od najdawniejszych
czasów podziwiano organizm zwierzęcy i rośliny,
bo tam każda część odpowiada całości i temu przezna-
czeniu, które jest celem przewodnim i ostatnim, do któ-
rego zdąża zwierzę lub roślina. Nie wchodząc w szcze-
góły, powiem, że każde zwierzę przychodzi na świat
z takim organizmem, który mu umożliwia istnienie
w tych warunkach, w których się ono znajduje. W każdym
organizmie zwierzęcym widzimy rozmaite organy, z
których każdy jest arcydziełem. Zwierzę przycho-
dzi na świat np. z oczami. Oko każde jest niewątpli-
wie w swoim rodzaju misternem arcydziełem i jest naj-
dziwniej zastosowane do tego elementu, w którym zwie-
rzę ma żyć. Oko jest inaczej zbudowanem u zwierząt
ssących, inaczej u ptaków, inaczej u ryb. A cóż dopiero
oko człowieka, które najprzedziwniej odpowiada wa-
runkom optyki i jest niepośównanem narzędziem do
widzenia. Prawda, że materyaliści i w oku dostrzegli błędy
i twierdzą, że mogłoby być lepiej zrobionem. Na takie
krytykę, która z jednej strony nie powinna nas wstrzy-
mywać od wdzięczności ku Stwórcy, ani osłabiać w
nas zapał podziwiania tak misternych urządzeń,
jakiemi są oko i każdy organ zwierzęcy, należy
zawsze odpowiadać, że co innego jest wszechmoc Bo-
ża uważana absolutnie w sobie. Pan Bóg mógł zro-
bić daleko doskonalsze rzeczy, ale my nie twierdzi-

my, że P. Bóg chciał jaką najdoskonalszą rzecz zrobić. Co innego znowu, wszechmoc Boża uważana hipotetycznie, w tych warunkach, jakie Pan Bóg sam stworzeniu nakłada. Kiedy Pan Bóg chciał świat stworzyć i postanowił, żeby się składał z sił i materyi, a tem samem ograniczył swą wszechmoc, bo co innego jest pytać, czy Pan Bóg może wykreślić najdoskonalsze koło? a co innego, czy może przy obecnych warunkach materyi istnieć takie koło najdoskonalsze. To jasne, że nie nie może być doskonałem, co istnieje materyalnym sposobem, może tylko zbliżać się mniej lub więcej do doskonałości. A zatem krytykując jakąś część ciała, nie wolno pytać, czy np. oko albo słuch bezwzględnie brane, są najdoskonalsze, lecz o-to, czy w danym organizmie ludzkim lub zwierzęcym przy ogólnych warunkach, jakie Pan Bóg naznaczył materyi i siłom przyrody, odpowiada każda część ciała potrzebom organizmu. Wtedy znajdziemy, że wiele defektów pochodzi stąd, że ich się domaga ogólna harmonia świata, jak trafnie zauważył św. Tomasz: 1 q. 25 a. 6 ad 3: „Universitas, positis istis rebus, non potest esse melior propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum, si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia."

Pominąwszy jednak na teraz owe zarzuty, przyznać należy, że każdy organ znakomicie funkcyonuje w tych

warunkach, dla których zrobiony, np. ptak, może żyć od bieguna północnego aż do równika w najrozmaitszych warunkach; w pustyni, w [illegible]; w błotach, na morzu, w lasach, na skałach, w ogrodach, w rzekach, w jeziorach, a wszędzie ptak inaczej wygląda, ma inne skrzydła, inne pióra, szpony, dziób itd. a zawsze jest jego organizm arcydziełem, nietylko dlatego, że jest w sobie zupełnie zgodny, lecz także przez wzgląd na warunki, do których on zastosowany. Tak samo każdej ryby organizm tak dokładnie zastosowany do wody, że nad nie nic doskonalszego wymyślić nie można. Biorąc więc razem rośliny i zwierzęta, dziwną budowę ich organizmów, zastosowanie organizmów do warunków życia, nareszcie dziwną harmonię pomiędzy jednym królestwem a drugiem tak iż niezliczone rodzaje zwierząt żyją na pewnych tylko roślinach, a bez nich nie mogłyby wcale istnieć; że obecność roślin na ziemi, w powietrzu, w wodzie, nawet w organizmach zwierzęcych jest koniecznie potrzebna dla istnienia rodzajów zwierzęcego, powiemy, że w tem wszystkiem jest porządek, jest zastosowanie części do całości, nareszcie zgoda owych niezliczonych rodzajów roślin i zwierząt ze swoim celem ogólnym i szczegółowym. Gdziekolwiek w świecie spostrzegamy taką dziwną harmonię, tam panuje porządek. Pewien porządkowi nikt nie przeczy, nawet materyaliści go przyjmują; oni tylko przeczą, żeby był dziełem jakiejś przyczyny rozumnej.

Potrzeba teraz koniecznie dowieść drugiej prze-

nauki i to wyższej, która tak brzmi: każdy porządek pochodzi od przyczyny rozumnej. Porządek więc w świecie nie sam powstał z siebie, lecz jest dziełem rozumnej przyczyny. Przychodzi tu nadzwyczaj długa i wielce uciążliwa polemika z materyalistami, darwinistami itp. Którzy przeczą, żeby porządek musiał koniecznie być dziełem jakiejś intelligencyi. Wreszcie, chcąc dowodzić tej tezy, należy się zastanowić nad pewnemi ogólnemi aksyomatami, na których spoczywa myślenie ludzkie. Jeżeli raz jakaś prawda koniecznie wynika z ogólnych praw ludzkiego myślenia, posiada ona już największą pewność. Jeżeli na przykład nasz organizm umysłowy koniecznie tak jest nastrojony, że musi do każdego skutku szukać przyczyny, czyli innemi słowy, jeżeli prawo przyczynowości jest jednem z zasadniczych praw naszego myślenia i działania, prawo to musi być niewątpliwie prawdziwem. Co zresztą jest prawda? Jest zrównaniem jakiegoś przedmiotu zewnątrz nas z naszem rozumowaniem. Prawda jest zupełną zgodą między naszem myśleniem a rzeczą, o której myślimy. Jeżeli więc nasze myślenie obejmuje pewne niezłomne prawa, bez których ono zgoła obejść się nie może, z drugiej strony w naszem działaniu każde z tych praw możemy przełożyć w czyn, niewątpliwie każdy w swej osobie jednoczy prawa myślenia i działania i nie będzie o nich powątpiewał. Czyż więc twierdzenie, że wszelki porządek pochodzi zawsze od rozumnej przyczyny, jest także niewątpliwem prawem naszego myślenia? Każdy wie,

- że ile razy widzimy rzecz, w której przebija się coś bardzo mądrego, ile razy widzimy jakiś układ rzeczy, czyli, w których objawia się jakaś stała harmonia, tyle razy pytamy się, czy to nie jest dziełem człowieka, bo to może jedyne kryterium, według którego odróżniamy dzieła ludzkie od dzieł natury. Jeśli wchodzimy do jakiejś ruiny, i widzimy tam szereg korytarzy i komnat, to nam nigdy nie przychodzi na myśl, że to natura zrobić mogła, jak niegdyś niektórzy przyrodnicy utrzymywali o skamieniałych zwierzętach. Nie powiadamy, że to jakiś lusus naturae, lecz że to jest dziełem człowieka. Jeden z mędrców greckich, podobno Bias, gdy po rozbiciu statku wyrzucony na brzeg jakiejś nieznanej wyspy, tam na piasku zobaczył wykreśloną figurę geometryczną: „Bądźmy, rzecze, dobrej myśli, bo tu ludzie przebywają." Dlaczego tak rozumował? Dla tej prostej przyczyny, że ona figura nie mogła być wytworzona przez siły natury. Nie widzimy nigdy, żeby fale wykreślały jakąś figurę geometryczną na piasku. Zatem jego rozumowanie było tak zasadniczem, że człowiek żaden inaczej nie może rozumować. Im większą widzimy harmonię, tem rozumniejszej istocie ją przypisujemy.

Potrzeba teraz jeszcze wykazać, że tak zwany skutek zamierzony albo celowość jest rzeczywiście istniejącem prawem, a nie subjektywnem przywidzeniem. Potrzeba nadmienić, że nawet uczeni, którzy przyjmują celowość np. Paul Janet (Les causes finales p. 40) twierdzą, że ta celowość nie jest prawem pierwotnem naszego

myślenia, lecz pochodnem, wydobytem za pomocą induk-
cyi, przez zastosowanie ogólnego prawa przyczynowości do
pewnych specyalnych wypadków. Paul Janet, opiera się głó-
wnie na tem, że uczeni dotąd nie mogli się zgodzić na
jedną wspólną formułkę, co do prawa celowości. Co do przy-
czynowości, powiada, nie istnieje żadna różnica zdań.
Wszyscy, z wyjątkiem pozytywistów, przyjmują, że każ-
dy skutek ma swoją przyczynę, a nawet pozytywiści, któ-
rzy tego nie przyjmują w praktyce, a nawet w swem myśle-
niu, rządzą się tem samem prawem, co inni śmiertelnicy.

Co do prawa jednak celowości, jakoby pewien skutek był-
by robiony z zamiarem, z góry powziętym, uczeni rozcho-
dzą się w jego definicyi. Jedni mówią, że natura nic nie robi
na próżno, inni, że każdy ruch ku jakiemuś miejscu się o-
biera czyli gdzieś zmierza. Otóż te rozmaite formułki, po-
wiada Paul Janet, dowodzą wielkiej niezgody, a ta byłaby nie-
możebną, gdyby to było prawem kardynalnem naszego my-
ślenia. Nie mogąc teraz wdawać się w długie metafizyczne
dyskusye, a chcąc rzecz wyłożyć jak najkrócej, możemy zająć
stanowisko praktyczne, i zapytać, czy prawo przyczynowości
jest prawem pierwotnem, czy też później nabytem. Jeżeli ucze-
ni zgadzają się, że prawo przyczynowości jest ogólnem a nie tyl-
ko subjektywnie lecz i objektywnie przyjętem, twierdzę,
że i prawo celowości jest takiem samem prawem i ma takie
samo znaczenie. Jakże tego można dowieść? Bardzo łatwym
sposobem. Co opiewa prawa przyczynowości? Że każdy skutek
ma przyczynę. Jednakże w praktyce nigdy się nie pytamy

w ogóle przyczynę, lecz zawsze jedną z czterech przyczyn, które przyjmował Arystoteles tj. ἀρχὴ κινήσεως, ὕλη, εἶδος, τέλος, a które u scholastyków nazywają się: causa efficiens, materialis, formalis, finalis. Jeżeli przyjmujemy zdanie ogólne, że każdy skutek ma przyczynę, to w praktyce nigdy to zdanie nie zjawia się inaczej, jak w jakiejś konkretnej formie. Nie pytamy się, czy skutek ma przyczynę, lecz czy ma jedną z owych 4-ch przyczyn; pytamy się, kto zrobił, co zrobił, z czego zrobił, na co zrobił? Jeżeli więc objektywnie istnieją te 4 przyczyny, nie ulega wątpliwości, że prawo celowości również ma objektywne znaczenie, jak i ogólne prawo przyczynowości.

Możnaby przykładem z matematyki wyjaśnić ten wzajemny stosunek. Mówimy, że suma trzech kątów w trójkącie wynosi 2R; jednakże w praktyce nigdy nie spotykamy się z jakimś ogólnym trójkątem, lecz z prostokątnym, ostrokątnym lub rozwartokątnym. Jak więc prawo ogólne ma takie samo znaczenie objektywne w każdym z tych trzech przypadków specjalnych, tak samo prawo ogólne przyczynowości ma znaczenie objektywne, w praktyce przy każdej jego formie konkretnej, czyli w każdej z owych 4-ech wymienionych przyczyn, w których się musi objawiać ogólne prawo przyczynowości. Jednakże daleko trudniejsza sprawa, jeżeli mamy to prawo wyrazić zapomocą krótkiego zdania. Przytoczyłem już kilka formułek: że natura nic nie robi naprózno, że każdy ruch gdzieś zmierza itd. Pytanie, czy nie ma jaśniej formułki, na którąby

w istnienie Boga. Mniej więcej wszyscy filozofowie starożytni, którzy dowodzili istnienia Boga, zwracali uwagę na fakt zadziwiający, że wszystkie ludy mają tę wiarę.
Wiadomo, że Cycero w najróżnorodniejszych formach wypowiada swą myśl, że nie masz ludu tak dzikiego, tak barbarzyńskiego, któryby nie wiedział, że należy przypuszczać jakiegoś Boga, chociażby o tym Bogu zupełnie fałszywe miał wyobrażenie. Zob. n. p. Cicero de Leg. I. 8: „Nulla est gens tam immansueta, tamque fera, quae non etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum esse sciat." - Porównaj: idem Tusc. I. 13. „Ut porro firmissimum hoc afferi videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera" etc. - Idem. Nat. Deo. I. 27. „Nemo omnium est tam immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio". e.t.c.
To samo powiada Seneka, że wiara, albo przekonanie o bogach jest tak wrodzone umysłom ludzi, że nie masz ludu, coby do tego stopnia był pozbawiony praw i cywilizacyi, żeby nie wierzył w jakiegoś Boga. Sen. epist. 117. „Omnibus de Dei opinio insita est, nec ulla gens," etc.
Najsławniejszy ustęp i powszechnie znany jest u filozofa Plutarcha w książce przeciw Kolotesowi Epikurejczykowi: „jeżeli ziemię obejdziesz, możesz znaleść miasta bez murów, literatury, królów, gmachów, skarbów, nie mających nawet monety, nie znających gimnazyów, ani teatrów, ale miasta, któreby nie miało świątyń lub bogów, któreby nie używało modlitw, przysięgi, wyroczni, któreby nie składało ofiar, aby otrzymać dobrodziejstwa, lub odwrócić nieszczęścia, takiego miasta nigdy nikt nie widział. Łatwiej byłoby zakładać

miasto bez gruntu, niż żeby po zniesieniu zupełnem wiary Bogów, społeczność obywatelska zebrała się lub trwała. Plutarch. adv. Colot. Epicur. Opp. T. II. p. 1125. ed. Francof. 1620. „Si terram obeas, invenire possis urbes muris, litteris, regibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias; urbem vero templis, diisque carentem, quae precibus, iurejurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit; sed facilius urbem condi sine solo posse puto, quam opinione de diis penitus sublata, civitatem coire aut constare."

Podobne twierdzenie znajdujemy u innych starożytnych pisarzy świeckich i kościelnych. Sext. Empir. adv. Phys. lib. IX. Opp. T. II. p. 566. Lips. 1841: „Deorum autem notio et semper fuit ab hominum memoria et in aevum permanet, et cujus ipsae, sicut consentaneum est, ferant testimonium."

Clem. Alex. Strom. V. p. 260. „Itaque populi omnes, seu Orientem colant, seu littora Occidentis ultima teneant, seu ad Septentrionem, seu ad Meridiem habitant, unam et eandem Ejus, a quo institutum hoc imperium est, anticipationem habent."

Lact. Div. Instit. I. 2. „Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cujus Dei providentia regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine" c. t. c.

Tert. adv. Marcion. I. 10. „Animae a primordiis conscientia Dei dos est; eadem nec alia est in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis."

Euzeb. Praep. evang. II. 9.: „Dei nomen, essentiamque..... omnes populos communi quodam notionis usu percipere."
Wszyscy powtarzają, że ogólne to przekonanie jest niewątpliwie dowodem, że Bóg rzeczywiście istnieje, bo inaczej nie możnaby tej ogólnej wiary wytłómaczyć. To powszechne przekonanie jest, jak powiada Tertulian, wyposażeniem duszy, danem jej od samego początku.

Ostatni zaś rezultat tych licznych ustępów z filozofów pogańskich i chrześć. da się wypowiedzieć w kilku słowach Augustyna, że z wyjątkiem małej liczby, w których natura zupełnie została zepsuta, powszechnie rodzaj ludzki wyznaje Boga Stwórcą tego świata. Aug. in Joan. Tr. 106. n. 4. „Exceptis paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum hujus mundi fatetur auctorem."
Takie było przekonanie świata starożytnego z wyjątkiem Epikurejczyków, którzy jednak sami nie przeczyli, że wiara w bogów jest powszechna, tylko naznaczali jej inną przyczynę, mianowicie uczucie przestrachu przed nieszczęściem, przed potęgami przyrody. Stąd miała urodzić się wiara w bóstwo; żaden Epikur. nie przeczył, żeby ta wiara nie była powszechną.
Ten argument nabrał wielkiego znaczenia, gdy się rozszerzyła znajomość geografii i antropologii. Ludy starożytne znały tylko małą cząstkę rodzaju ludzkiego; zatem ich sąd nie wystarcza. bo mogło być wiele ludów, których nie znali, a które wiary w Boga nie miały. W miarę jednak jak rozszerzała się znajomość powierzchni ziemi i ludzi na niej zamieszkałych, nabierał także ten argument coraz większej siły i powagi. Jeżeli za czasów Cycerona byli filozofowie przekonani, że powszechna wiara rodzaju ludzkiego jest nadzwyczaj silnym argumentem, to dzisiaj, gdy znamy całą

powierzchnię ziemi i u wszystkich ludów napotykamy tą samą wiarę, to argument ten jest niewątpliwie bogatszy o 18 wieków doświadczenia. Już w przeszłym wieku napisał Aloysius Bremna bardzo obszerne dzieło łacińskie: „De generis humani consensu in agnoscenda divinitate." Florentiae 1773 (2 voll.), w którem polemizuje z Baylem, który wyznawał najjaskrawszy sceptycyzm w przedmiotach religii i filozofii. Tam porusza autor także kwestyę, czy są ludy, które nie mają żadnego pojęcia o Bogu. Odpowiada, że jest takich ludów dosyć. Jednakże później dowiedziono, że wszystkie ludy, o których Bremna powątpiewał, rzeczywiście mają tą wiarę. Książka jego zresztą przestarzała się. Dlatego przytoczymy kilku sławniejszych z naszych czasów antropologów, aby się dowiedzieć, co oni sądzą o kwestyi, czy są ludy, nie mające wyobrażenia o Bogu.
Zaczynam od Francuzów. Quatrefages w swej książce z r. 1861 (Unité de l'espèce humaine. Paris 1861, (o jedności rodzaju ludzkiego)) jak i w swych późniejszych dziełach traktował tą sprawę. Zadaje sobie pytanie, w czem rodzaj ludzki różni się od innych rodzajów żyjących na ziemi, a w tym celu podnosi wszystkie cechy, jakie ma rodzaj zwierzęcy z człowiekiem wspólne i wszystkie różnice. Dochodzi raź do wniosku, że wiara w Boga i w życie przyszłe a z nią połączony porządek moralny, są to główne cechy, wyróżniające rodzaj ludzki od zwierząt.
Przeciw temu twierdzeniu powstał Karol Vogt w swoich odczytach o człowieku (Vorlesungen über den Menschen I. p. 240. sq.), które miewał w duchu materyalistycznym w Szwajcaryi. Jednakże nie zdołał przytoczyć żadnego poważnego argumentu, bo nie-

wątpliwie u zwierząt nie napotykamy żadnych śladów religijności, podczas gdy u wszystkich ludów takie znajdujemy. Mogą zatem te cechy uchodzić za charakterystyczną (cechę) własność rodzaju ludzkiego. Rozumowanie uczonego Quatrefages jest zupełnie słuszne, bo w jakikolwiek sposób wiara w Boga powstała, nie zmienia to faktu, że ją wszyscy ludzie posiadają. Quatrefages zadaje sobie dalej pytanie, czy wszystkie narody mają tę wiarę, bo oczywiście, jeżeli wiara w Boga i w nieśmiertelność duszy mają być cechami rodzaju ludzkiego, to koniecznie wszystkie ludy mieć je powinny. Na to pytanie Quatrefages odpowiada: „Fakta z każdym dniem jaśniej dowodzą, z jaką lekkomyślnością nieraz twierdzenia bardzo ważne, zostały puszczane w świat i przyjmowane" (str. 24) Potem dowodzi, że wszystkie te ludy, których wiarę w Boga podawano w wątpliwość, mają tę wiarę, tylko jedne mniej, drugie więcej wyrobioną. Np. co do Kafrów i Hottentotów dowodzi z relacyi bardzo wiarogodnych podróżnych, że te dwa ludy mają wiarę tę w wysokim stopniu wyrobioną.

Do powagi Quatrefagesa, można dodać znakomitego Livingstona który wiele lat podróżował po Afryce połudn., a w końcu zginął w Afryce środk. Odszukał go, a gdy umarł, zwłoki jego przywiózł do Anglii sławny Stanley. Otóż powiada o tych ludach, wśród których bawił, że w jakimkolwiek upadku się znajdują, nie potrzeba ich przekonywać o istnieniu Boga, ani o życiu przyszłem, bo te dwie prawdy są u nich powszechnie przyjęte.

Ten sam Livingstone powiada na innem miejscu: „Brak objawu kultu publicznego, brak jakiejkolwiek ofiary u Kafrów i Buszmanów zaraz na wstępie wyrabia przekonanie, że te ludy pogrążone są w ateizmie. Jednakże bliżej się przypatrzywszy, spostrzegamy, że to nie prawda."

Podawano także ludy Ameryki połudn. zamieszkujące w wątpliwość, ale podróżny Orbigny tak powiada: „Chociaż niektórzy z autorów odmówili wszelkiej religii Amerykanom; widoczną jest dla nas rzeczą, że wszystkie ludy, nawet najdziksze, mają jakieś wyobrażenia o Bogu."

Z fachowych antropologistów, którzy o tej materyi pisali Perty wypowiada takie zdanie w swych: Zarysach Etnografii (Grundzüge der Ethnographie.... Leipz. 1859. p. 364. „Es gibt nur wenige wilde Völker, welche gar keine Ahnung von über dem Menschen stehender, geistiger Gewalten hätten." Sławny zaś antropolog Peschel (Völkerkunde.. p. 273.) powiada, że nie ma ani jednego ludu coby nie miał tej wiary. Przeciwnie Maurycy Wagner, jest przekonany, że niektóre ludy rzeczywiście tej wiary nie mają, że zupełnie podupadłe plemiona w Afryce połudn. i niektóre dzikie plemiona w Ameryce połud., jak mieszkańcy wysp ognistych, wysp Salomona, plemiona niektóre w Australii i niektóre plemiona w Azyi połudn. żadnego pojęcia o Bogu nie mają. (Zob. jego: Neuste Beiträge zu den Streitfragen der Entwickelungslehre: Beilage zur Allgem. Ztg. 1873. N° 92., oraz Fritsch: „die Eingebornen Südafrikas, ethnograph. und anatom. beschrieben. Breslau 1872 p. 57.) Ale daleko sławniejszy antropolog, a przytem świadek nie podejrzany, bo najkompletniejszy materyalista, Fryderyk Hellwald w swojej: Culturgeschichte in ihrer natürlich. Entwickelung bis zur Gegenwart, streszcza stan kwestyi w tych słowach (2. Auflage. Augsburg 1876. Bd. I. p. 32.) „Im Allgemeinen glaubt man kaum einer Einwendung mit dem Satze zu begegnen, dass die Religion eines der wesentlichsten Merkmale sei, welches die Menschen vom Thiere unterscheidet. Als

einen der schlagendsten Beweise führt man von Altersher an, dass man von keinem Volke wisse, dem jedwede religiöse Begriffe fehlen. Gegen die Behauptungen der Reisenden, dass ein Volk keine Religion habe, muss sich in der That Jeder mit doppelter Vorsicht waffnen und der grosse Streit, ob es ein Volk „ohne Religion" gebe, muss als ein offener bezeichnet noch wahrscheinlicher aber in verneinendem Sinne beantwortet werden." Tenże sam Hellwald p. 42. mówi: „Die Völkerkunde lehrt uns, dass die Existenz religionsloser Völker fast mit positiver Gewissheit zu verneinen sei."

Aiby wykazać, jak dotąd są pomieszane wyobrażenia uczonych o tym przedmiocie przytoczę Darwina, który wyprowadzając człowieka wprost od zwierząt, musiał twierdzić, że rodzaj ludzki zaczął istnienie swoje bez religii, skoro zwierzęta religii nie mają, ludzie zaś wyrobili sobie dopiero z czasem to pojęcie. Otóż zdanie Darwina jest nadzwyczaj ciekawe i pouczające, bo w swojem dziele (tłómaczonem na niem.: die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Stuttgart 1871. Tom. I. p. 55 sq. powiada: „Wir haben keine Beweise dafür, dass dem Menschen von seinem Ursprung an der veredelnde Glaube an die Existenz eines allmächtigen Gottes eigen war. Im Gegentheil sind reichliche Zeugnisse, nicht von flüchtigen Reisenden, sondern von Männern, welche lange unter Wilden gelebt haben, beigebracht worden, dass zahlreiche Rassen existirt haben, und noch existiren, welche keine Idee eines Gottes, oder mehrerer Götter und keine Worte in ihren Sprachen haben eine solche Idee aus-

zudrücken. Natürlich ist diese Frage von der anderen höheren, völlig verschieden ob ein Schöpfer und Regierer des Weltalls existirt und diese ist von den grössten Geistern, welche je gelebt haben, bejahend, beantwortet worden. Verstehen wir indessen unter dem Ausdruck „Religion" den Glauben an unsichtbare oder geistige Kräfte, so stellt sich der Fall völlig verschieden: den dieser Glaube scheint bei den weniger civilisirten Rassen fast allgemein zu sein."

Że słów tych mogłoby się zdawać, że istniały lub istnieją ludy, co nie mają żadnego wyobrażenia o religii. Widzimy jednak, jak ten sam pisarz na tej samej stronicy tę samą rzecz przedstawia z dwóch różnych punktów widzenia i to nam tłómaczy, jak niejeden podróżny mógł powiedzieć, że Kafrowie nie wierzą w Boga, a potem znowu, że wierzą, według tego, czy przez religię rozumiał prawdziwe i wyraźne pojęcie o Bogu, czyli mętne o jakichś potęgach duchowych, które nad człowiekiem panują. Jednakże biorąc rzecz filozoficznie widzimy, że w gruncie rzeczy wychodzi to na jedno, bo nikt nie twierdzi, żeby wszystkie ludy miały jasne pojęcie o Bogu. Jeżeli jaki lud ma wiarę w jakieś nieznane duchowe potęgi, którym przypisuje wpływ na swoje życie, i do których odnosi wszystkie nieszczęścia, jakie nań spadają, to niewątpliwie taka wiara zupełnie wystarcza, żeby temu ludowi przypisywać wiarę w Bogów. Za przykład niech posłuży ten sam Darwin, który o kilku dzikich, i to najbardziej podupadłych z wysp ognistych, tak mówi na str. 58: „Der Glaube an spirituelle Kräfte wird leicht in den Glauben an die Existenz eines Gottes oder mehrerer Götter übergehen. Die Wilden werden naturgemäss Geistern dieselben Leiden-

schaften, dieselbe Lust zur Rache, oder die einfachste Form der Gerechtigkeit u. dieselben Zuneigungen zuschreiben, welche sie selbst in sich erfahren. Die Feuerländer scheinen in dieser Beziehung sich in einem mittleren Zustande zu befinden, denn da als Arzt an Bord des Beagle (tak nazywał się statek) einige junge Enten zum Aufbewahren, als zoologische Exemplare schoss, erklärte York Minster (tak nazywał jeden z dzikich) in der feierlichsten Weise: Oh! Mr. Rynoe, viel Regen, viel Schnee, viel Blasen, und dies war offenbar als zu befürchtende Strafe für das Verwüsten menschlicher Nahrung verstanden. So erzählte er ferner, als sein Bruder einen wilden Mann getödtet habe, hätten lange Zeit Stürme geherrscht u. es sei viel Regen u. Schnee gefallen. Und doch konnten wir nie finden, dass die Feuerländer an das glaubten, was wir einen Gott nennen würden, oder dass sie irgend welche religiöse Gebräuche ausübten. Jemmy Button behauptete mit gerechtfertigtem Stolze fest u. sicher, dass in seinem Lande kein Teufel sei, u. diese letztere Behauptung ist um so merkwürdiger, als der Glaube an böse Geister bei weitem gewöhnlicher, als der Glaube an gute herrscht."

Trzeba dodać, że ci trzej dzicy stali na najniższym stopniu cywilizacji; mieli jednak pojęcie jakiegoś porządku moralnego, który ile razy jest gwałcony przez ludzi, wywołuje represye. Otóż takie pojęcie niewątpliwie każe im przypisywać także wiarę w jakieś potęgi duchowe, które światem rządzą i które nad czynami ludzkimi rozciągają kontrolę. Stąd się tłomaczy, dlaczego uczeni, jak Darwin, nabierają mniemanie, jakoby dzicy

nie mieli bóstw, kiedy tymczasem mają pojęcie o jakichś niewidzialnych istotach, którym jakąś część oddawają i którym przypisują wpływ na swoje życie codzienne.
Wspomnieć tu jeszcze należy o plemionach, które dotąd były powodem najsprzeczniejszych twierdzeń t.j. o australskich. Że kupcy lub podróżni, którzy szybko przebywali Australią, albo tylko czas jakiś gościli w portach morskich, mieli sprzeczne wyobrażenie o dzikich, nic w tem dziwnego, bo zwykle dzicy uciekają od białych, a nawet gdy zostają, ukrywają swe wyobrażenia religijne tak, jakto u nas lud zwykle starannie ukrywa swoje rozmaite zwyczaje i tradycye przed okiem cywilizowanych ludzi, do których nie ma zaufania. A zatem nic dziwnego, że pódróżni, szczególnie ludzie, co się nie bardzo znali na religii i filozofii wskutek krótkiego obcowania wynieśli przekonania sprzeczne. Jednakże nawet missyonarze nie wszyscy zgadzają się w tym względzie; jedni sądzili, że te ludy są pozbawione religii, inni przeciwnie. Jednakże i wśród missyonarzy trzeba odróżnić zdolniejszych i gorliwszych od tych, co spełniają więcej ekonomiczne funkcye. Otóż sławniejsi missyonarze, co napisali jakieś obszerniejsze monografie o swych pracach missyjnych, mniej więcej zgadzają się w tem, że jakkolwiek plemiona tułające się po Australii nie mają jasnego pojęcia o Bogu, ani kultu religijnego, to jednak wierzą w jakiś świat duchów, co na to samo wychodzi. Przytoczę zdania dwóch missyonarzy, co mogą uchodzić za powagę w tej kwestyi: bpa Salvado, który przez długie lata był przełożonym missyi benedyktyńskiej w Nuova Norsa i Franciszka Barsontl.
Otóż biskup Salvado (Memorie storiche dell'Australia, particolarmente della Missione Benedittina di Nuova Norcia etc. Roma 1871.) powiada, że tubylcy australscy nie znają żadnych ani prawdziwych ani fałszywych bóstw, mają wszakże jakieś poję-

cie istoty wszechmocnej, stworzyciela nieba i ziemi, którego nazywają Motogon. Ten Motogon według nich jest to człowiek nadzwyczaj silny, wysoki, mądry, a także ich kolor i pochodzenia. Powiadają, że gdy on stworzył kenguru, słońce i drzewa, wtedy użył tych słów: „ziemio wyjdź i tchnął na nią i została stworzona, a potem zawołał: „wodo wyjdź” i tchnął i woda została stworzona”. Nadmieniam, że w ludach, które są w stanie nadzwyczaj dzikim i skazane są na żywienie się jedną rośliną, albo jednem zwierzęciem, zwierzę to odgrywa nadzwyczajną rolę w stworzeniu i dlatego kenguru u Australczyków bywa w takiem znaczeniu, jak u Grenlandczyków foka, bo bez niego żyć nie mogą i dlatego pytają się Grenlandczycy missionarzy, czy w niebie są także foki? A zatem opowiadanie Mojżesza o stworzeniu świata jest uniwersalne i traktuje stworzenie wszystkich zwierząt i roślin na tej samej stopie, przeciwnie podania kosmogoniczne ludów, które żyją z jednego zwierzęcia, temu w stworzeniu przyznają miejsce wyjątkowe.

Wspomniany zaś Borsanti wiele lat przebywał w Australii i powiada, że wszystkie te ludy, jakkolwiek są między sobą różne i rozproszone, jednak mają zawsze jakieś pojęcie o istotach nadziemskich, którym przypisują nadzwyczaj urozmaicone przymioty, zwykle między sobą sprzeczne. (Zob. jego dzieło: I Selvaggi dell' Australia, dinanzi alla scienza e al protestantismo pel P. Ottavio Borsanti Francescano. Roma 1868.) Zastanawia się autor nadtem, jak trudno z tych ludów wydobyć coś filozoficznego, bo one są na umyśle podupadłe i nie wiele pojmują. Jednakże w koloniach zastał dzikich, którzy służyli w Europie i umieli po angielsku. Zadawał im zwykle cztery pytania (p. 170-171.) 1º Czy wierzą w Boga lub w jakąkolwiek istotę wyższą, nadziemską? Na to odpowiadali zwykle, że nie. 2º Poprawia swoje pytanie w ten sposób: „Nie pytam, czy przyjmujecie Boga ludzi białych, lecz czy waszego Boga macie? Odpowiadali: „Nie mamy zgoła żadnego Boga”. 3º Czy w chorobach lub smutku albo w nieszczęściach modlicie się do

jakiejś istoty i prosicie ją o pomoc? Na to odpowiadali, że nigdy tego nie czynią. 4° Czy macie nadzieję, że po śmierci zobaczycie waszych rodziców lub przyjaciół w jakiejś szczęśliwej krainie? Na to odpowiadali, że to być może, ale że o tem nie mają żadnej pewności. Mimo to jednak po długich rozmowach doszedł Barsanti do tego przekonania, że bez wyjątku wszyscy wierzą w jakiegoś straszliwie złego ducha, którego nazywają „Wondon" i jemu przypisują wszystkie swoje nieszczęścia. Zatem wychodzi takie ich twierdzenie na to, że nie mają prawdziwego Boga, tylko fałszywego; co również napotykamy u niektórych ludów afrykańskich. Nareszcie kończy Barsanti swoje sprawozdanie tą ciekawą uwagą: „Każdy krzyk, każdy ruch, każdy głos niespodziany, który się w nocy obije o ich uszy wystarcza, żeby ich spłoszyć i zmusić do ucieczki". Stąd jeżeli mają jakąś religię, to sprowadza się ona do fetyszyzmu. (str. 171.)

Uwagi poprzednie wystarczają do wyjaśnienia kwestyi, czy są lub były ludy bez religii. Usiłowania niechętnych chrześcijaństwu antropologów, aby takie wynaleźć, spełzły na niczem, ale gdyby się nawet udały, to ich rezultat nie bardzo pocieszający dla materyalistów. Pokazałoby się tylko to jedno, że zupełnie podupadłe ludy nie mają tego pojęcia, ani nie czują tej potrzeby, że przeciwnie im bardziej naród jest rozwinięty, im bardziej oświecony, tem idealniejsze i doskonalsze ma pojęcie o Bogu, tem wspanialszą religię. Gdyby więc nawet znalazł się lud jakiś w puszczach australskich, lub wśród ludów północnego bieguna, zupełnie pozbawiony owych pojęć, nie tylko nieby to nie dowodziło przeciwko powszechnej zgodzie ludzkiej wiary, lecz owszem potwierdzałoby ją. Niesłuszny zaś materyalistów wniosek, że religia nie jest konieczna dla człowieka, lub że nie jest koniecznym rezultatem jego myślenia, bo natura ludzka może się znaleźć wśród tak niekorzystnych warunków, że nawet największych potrzeb swoich zaspokoić nie potrafi. Są narody żyjące bez chleba i bez ognia, ale to dowodzi tylko, że pewien odłam ludzkości dostał się w bardzo

niekorzystne warunki geograficzne. Co ważniejsze, że nawet o tych ludach można dowieść, że bez wyjątku wszystkie miały niegdyś cywilizacyę. To n.p. że Grenlandczycy i Eskimosy stoją na niskim stopniu cywilizacyi, pochodzi stąd, że w w. XIV. zawędrowali w lody północne, ale nie z własnej woli, tylko wypędzeni z lepszych siedzib, i tam te ludy zmarniały. To samo można powiedzieć o ludach australskich i afrykańskich. O wielu także jest rzeczą dowiedzioną, n.p. o mieszkańcach wysp Oceanii, że należą do rasy malajskiej, a Malajczycy na stałym lądzie Azyi mają cywilizacyą bardzo rozwiniętą.

Z drugiej strony wolno affirmować, że im bardziej naród postępuje w cywilizacyi, tem ma wyższe pojęcie o Bogu i tem więcej uszlachetnia swoje praktyki religijne. Że zaś to jest powszechnem zjawiskiem, możemy stąd wyprowadzić wniosek ze sławnym Quatrefagesem, że religia jest jedną z cech, różniących człowieka od zwierząt.

Jednakże ten argument historyczny, brany z powszechnej wiary ludów (consensus generis humani) sam przez się nie miałby wielkiego znaczenia, gdyby z nim nie łączyło się drugie pojęcie, które mu dodaje mocy i nadzwyczajnego znaczenia. Nazwałem go historyczno-moraln. bo cokolwiek zechcemy utrzymywać o pojęciach religijnych rozmaitych ludów, jest rzeczą niewątpliwą, że wszystkie, nawet australskie, mają jakieś pojęcie moralności. Każdy nawet najwięcej podupadły lud i człowiek zawsze uważa pewne rzeczy za dobre, a inne za złe. Otóż władzę w człowieku, która mu pozwala sądzić o tem, co jest dobre, a co złe, nazywamy sumieniem. Nie masz człowieka, któryby nie miał sumienia. Każdy ma sumienie, a to sumienie wydaje ciągle pewne sądy, że ten czyn jest dobry, a tamten zły; przypuszcza więc, że jest porządek moralny, z którym się nasze czyny zgadzają, lub zbaczają od niego. Otóż to sumienie, a z nim połączony porządek moralny, choćby najmniej wyrobiony, jest niewątpliwie silnym dowodem, że we wszystkich

ludziach bez wyjątku nie tylko znajduje się przekonanie o istnieniu porządku moralnego, lecz zarazem o istnieniu jakiegoś prawodawcy, który czuwa nad tym porządkiem i który go założył. To przekonanie wspólne ludów nie miałoby żadnego sensu, gdyby nie spoczywało na przekonaniu, że porządek moralny jest zależny od jakiejś niewidzialnej siły, która go utrzymuje i wszelkie jego zboczenia karze. Takie zaś jest mniej więcej przekonanie wszystkich ludzi bez wyjątku, nawet tych, co nie wierzą w Boga, bo nawet ci wierzą w swoje sumienie i w sumienie innych ludzi, i powiadają, że człowiek, co nie ma sumienia, nie jest właściwie człowiekiem.

Ten fakt psychologiczny jest tak uderzający, że niektórzy myśliciele byli przekonani, że sumienie wystarcza, a nawet jest najsilniejszym argumentem na istnienie Boga, i że wszystkie inne argumenta nie mogą z nim iść w porównanie. Tak n.p. Kant w swojej: „Kritik der reinen Vernunft" starał się poobalać wszystkie argumenta na istnienie Boga, t.j. metafizyczny, kosmologiczny i teleologiczny, a później w drugiem dziele: „Kritik der praktischen Vernunft" znajduje w sumieniu prawdziwy argument na istnienie Boga, którego nic wywrócić nie zdoła. Toż samo dałoby się powiedzieć o wielu innych filozofach. Wspomnę tylko o Hamiltonie, który powiada, że jedynym ważnym argumentem na istnienie Boga jest ten, który polega na moralnem przekonaniu człowieka t.j. na sumieniu. Wspomnę jeszcze o protestancie Schenklu, kompletnym racyonaliście, który nazwał sumienie organem religijnym człowieka, zapomocą którego łączy się człowiek z bóstwem. Na sumieniu oparł on swój system teologii naturalnej, wyłożonej w dziele: „Christliche Dogmatik." Tom I. rozdz. 9. Wszystkie te twierdzenia są niewątpliwie przesadzone i ukrywają w sobie niejeden błąd filozoficzny, ale jest w nich daleko więcej prawdy niż fałszu, i w tém

mają racyę, że sumienie i jego głos są nadzwyczaj silnym argumentem: najprzód na istnienie porządku moralnego, powtóre, że ten porządek został stworzony i jest utrzymywany przez jakąś istotę od nas niezależną.

Musimy oczywiście unikać illuzyi, w którą popadli Kant i Schenkel, jakoby sumienie było jakimś intuicyjnym organem, który nam objawia jakieś nowe prawdy. My przez sumienie nie rozumiemy intuicyi prawd nowych przyrodzonych lub nadprzyrodzonych, bo ta tylko w rozumie dokonywa się, lecz pewien rodzaj reflexyi nad pewnym rodzajem czynów naszych. Są pewne czyny, które nazywamy moralnemi, a których nie potrzebujemy tutaj bliżej tłómaczyć, a sumieniem nazywamy refleksyą, która nam o pewnych czynach powiada, że są złe lub dobre.

Jednakże mimo to, że naprzód sumienie niejako obniżamy i odbieramy mu intuicyę, jaką mu przypisują racyonaliści, jest w pewnem znaczeniu przenośnem sumienie właśnie tą władzą która nas zbliża i łączy z Bogiem, bo sumienie jest jakby zwierciadłem, w którem widzimy tę ~~część~~ naszej istoty, która jest najważniejszą częścią naszą. Oglądamy się w tem zwierciadle jako istoty moralne t.j. takie, które są zdolni kochać to, co dobre, a nienawidzić to, co złe. Gdybyśmy sumienia nie mieli, tobyśmy także o Bogu mieli daleko lichsze i niekompletniejsze wyobrażenie. Należy przeto pamiętać, że argument moralny uzupełnia ów historyczny w jednym punkcie essencyonalnym.

Gdybyśmy chcieli postępować jak Kant i tamte argumenta odrzucać, to i ten argument moralny nie na wieleby się przydał, bo słusznie angielski filozof Flint w dziele znakomitem: Theizm: London. 1877. p. 213 (Zob. tamże cały rozdz. Lecture VII Moral-argument. p. 210-233) powiada, że kogo zastanawianie

się nad zjawiskami natury nie doprowadza do pierwszej przyczy-
ny, komu porządek w świecie nie odsłania najwyższego rozu-
mu, tego także argument moralny nie zawiedzie do Boga, ja-
ko do Sprawcy porządku moralnego. Ale chociaż z jednej strony
argument moralny jest napozór słabszy od innych argumentów,
a musi być słabszy, bo na nich polega, to z drugiej daje on nam
daleko więcej, niżeli tamte. Zastanawiając się (nad pięknością
świata dochodzimy) bowiem nad przyczyną, która świat stwo-
rzyła i która światem rządzi, dochodzimy co najwięcej do pojęcia
jakiejś istoty stwarzającej. Zastanawiając się nad pięknością
świata dochodzimy do pojęcia, że jest jakaś istota, co znakomicie
światem rządzi, ale pojęcie, że ta istota najwyższa jest zarazem
najświętsza, najlepsza, najwięcej oddalona od złego i że w sobie
niejako uosabia wszelkie dobro możebne, jest wyłącznie wyro-
bem naszego sumienia. Ponieważ w sumieniu siebie samych
znajdujemy i wyobrażamy jako istoty moralne, kochające dobro,
a nienawidzące złego, możemy sobie wyobrazić w daleko
wyższych rozmiarach, co to Bóg, uważamy jako istota moralna.
Gdybyśmy nie mieli sumienia, tobyśmy Boga nie pojmo-
wali jako najwyższej istoty moralnej, jako źródło dobrego
a nienawiść złego.

Zastanowimy się jeszcze nad siłą tego argumentu i nad
formą najprostszą, jaką można jemu nadać. Nasze dawniej-
sze rozumowanie o istnieniu Boga opierało się zawsze na
tem, że z jakiegoś porządku materyalnego, istniejącego
w świecie, w którym przebija się nietylko ład, ale także
zamiar (cel), wyprowadzaliśmy istnienie jakiejś inteligen-
cyi, która jest przyczyną tego porządku. Ten sam sposób rozumo-
wania możemy zastosować do sumienia. W głosie sumienia

nie słyszymy praw ogólnych, bo sumienie nie jest rozumowaniem nad czynami ludzkiemi wogóle, lecz głosem osobistym odnoszącym się do naszych czynów. Sumienie mówi nam tylko, że ten czyn jest dobry, a drugi jest zły. Oczywiście te sądy są uzasadnione, jeżeli równocześnie przypuścimy istnienie jakiegoś porządku moralnego, z którym się nasze czyny zgadzają, albo też nie zgadzają. Pytanie tylko, skąd się bierze ten porządek moralny? Nie ulega wątpliwości, że go wszyscy przyjmują; nawet najwięksi niedowiarkowie każą uczyć w szkołach moralności, a zatem sądzą, że moralność jest wypływem jakiegoś prawa, z którem się liczyć należy. Ile razy nasze czyny zbaczają od tego prawa, tyle razy strofuje nas sumienie, a jeżeli zgadzają się z niem, nasze sumienie nas pochwala. Stąd widzimy, że sumienie nie wyprowadza żadnych praw, nie wykłada żadnych zasad etyki, nic nowego nie odsłania, nic nie naucza, lecz tylko przy każdym naszym czynie powiada, czy jest dobry lub zły, a to znowu oznacza zgodność albo niezgodność z porządkiem moralnym. Otóż jak porządek materyalny w świecie każe nam szukać koniecznie jakiejś przyczyny, tak i porządek moralny każe nam szukać sprawcy tego porządku, bo jest to oczywiste, że ludzie tego porządku nie zrobili.

Napotykamy w całej ludzkości ogólne pojęcia moralności, które mogą być więcej lub mniej przyjmione. Jednakże wszyscy ludzie mają jakieś pojęcie porządku moralnego, który we wielu punktach jest ten sam u wszystkich. A zatem wraca pytanie, skąd się wziął ten porządek?

Niektórzy filozofowie odpowiadają, że on jest tylko dziełem ludzkiej woli. Jednakże nikt sobie tak porządku moralnego nie wyobraża. Nasze sumienie powiada nam, że czyn, który mogliśmy zrobić albo nie zrobić zgadza się, albo nie zgadza, dale odróżnia

porządek moralny jako coś dawniejszego i niezależnego od akcyi woli ludzkiéj. Zatem twierdzenie, jakobyśmy się ciągle obracali w jakiejś illuzyi, że ten porządek jest naszém dziełem i że my stwórzywszy go ciągle się z nim liczymy, jest innem niepodobieństwem.

Wobec tego porządku głos sumienia ciągle nas ostrzega, że ten albo ów czyn z nim się nie zgadza. Wniosek stąd najoczywistszy, że porządek nie jest ludzkim, lecz nadludzkim dziełem. Zastajemy go u wszystkich ludów tak cywilizowanych jak niecywilizowanych, a nigdzie nie napotykamy śladu, żeby jakieś prawodawstwo go stworzyło; przeciwnie wszystkie prawodawstwa odwołują się do niego, wszystkie religie przyjmują ten fundament moralności. Nie napotykamy religii, któraby powiedziała ludziom: „te są prawa moralności, przedtem żyliście bez moralności." Przeciwnie gdy chrześcijaństwo zaczęło nawracać pogan, powiadało im, że w swych sumieniach mają wypisany zakon moralności. A zatem u wszystkich ludów czy w prawodawstwie, czy w religii jako fundament jest przypuszczony porządek moralny. Stąd wniosek, że ten porządek nie jest wymysłem ludzi. Ludzie mogą go nie zrozumieć, mogą źle tłumaczyć, ale muszą się z nim rachować. Gdziekolwiek zaś istnieje porządek, wnosimy, że musi być sprawca tego porządku, a ten właśnie porządek dowodzi istnienia inteligencyi, bo dowodzi, że istnieje prawodawca, nie przyrody, lecz prawodawca moralności, który kocha to, co jest dobre, a nienawidzi złego.

Ażeby posługiwać się tym faktem psychologicznym, nie potrzeba wdawać się w bardzo głęboką analizę sumienia, albo niedziwić skąd ono powstało; bo ciągle zarzucają materyaliści, że sumienie jest jakimś dopiero późnych wieków wyrobem. Jest faktem że każdy człowiek ma sumienie więcéj albo mniéj wyrobione według stopnia oświaty i według stopnia moralnéj doskonałości.

Wiadomo, że są ludzie, co nie mają wcale sumienia. W aktach kryminalnych napotykamy zbrodniarzy, którzy nie czuli zgryzot sumienia. to jednak nie dowodzi, że za młodu nie mieli sumienia; dowodzi tylko, że można każdą władzę czy ducha czy ciała albo stępić, albo zupełnie zniszczyć, przez nadużywanie. Mogą być ludy podupadłe, które nie wiele mają sumienia, wogóle jednak pozostaje fakt psychologiczny, że każdy człowiek miał lub ma sumienie, a to nawet materyaliści uznają. Wobec tego faktu, jest tylko podwójna alternatywa: albo człowiek przekonany, że porządek, który on nazywa moralnym, jest utworem ludzkim; a wtedy sumienie wypowiada tylko głos jego własnej woli i stosuje się do porządku, jaki jego wola wytworzyła; albo też człowiek zastaje już porządek moralny, do którego on czuje koniecznie potrzebę stosowania się.

Zastanawiając się nad głosem sumienia, nie możemy tam odkryć działania naszej woli, bo wola nasza jest siłą zupełnie ślepą, żeby zaś ta siła mogła działać w pewnym kierunku, potrzebuje innych władz duszy. Wola nie jest sama przez się rozumną, ani nie jest sama przez się moralną. Ten sam czyn może być moralnym lub niemoral. według intencyi, jaka się z nim łączy; a zatem wola nie jest moralną albo niemoralną, lecz dopiero staje się nią przez zastosowania się do porządku moral. Tak jak wola jest rozumna, jeżeli się stosuje do rozumu, tak nazywamy ją moralną, gdy działa według praw moralności.

Widzimy, że jest pragnieniem wszystkich, żeby się stosować do ogólnych praw moralności; że na spodzie każdego prawodawstwa jest moralność i że wszystkie prawodawstwa i konstytucyje przypuszczają z góry jakieś prawa moralności. Otóż nasze sumienie ostrzega nas, czy nasze czyny są w zgodzie

z tém prawem moralném, albo w niezgodzie. W pierwszym razie nazywamy je moralnemi, w drugim niemoralnymi. Nie możemy powiedzieć, że sumienie tworzy jakieś prawa, tylko oświadcza, że czyn jakiś jest z prawem w zgodzie lub niezgodzie.

Druga uwaga jeszcze bardziej potwierdza niezależność praw moralnych od naszéj woli, a mianowicie, że są nam niedogodne. Życie ludzkie jest ciągłą walką przeciw rozmaitym pokusom, które odwodzą od wykonania praw moralności. Te prawa moralności są często wręcz przeciwne naszéj i naszym instyktom, a to znowu jest dowodem, że człowiek tych praw sobie nie utworzył, że przeciwnie jakimś świadomym czy nieświadomym instynktem zaczął się do tych praw stosować. Zawsze tych ludzi, co umieli wypełniać prawa moralności, podziwiano, przez co wyznawano, że te prawa tak są trudne do spełnienia. Dochodzimy do wniosku, że cały porządek moralny, zaświadczony przez nasze sumienie, istnieje dawniej od nas, istnieje od nas niezależnie i dowodzi, że istnieje jakiś prawodawca, którego prawo moralne jest dziełem.

Do tego samego wniosku dojdziemy jeszcze przez innego rodzaju uwagę. Możemy to samo sumienie brać jako władzę, która nam jest daną i zapytać się na co nam jest daną? Jest ono dane nie na to, żeby nam objawiało prawa logiczne lub matematyczne, tylko żeby nam dawało wskazówkę o naszych indywidualnych czynach, czy są dobre lub złe. A więc celem sumienia jest utrzymanie człowieka w porządku moral. Stąd wnosimy, że jeżeli ten porządek moral. nie jest naszém dziełem, to i sumienie, dane nam w tym celu, żeby nas utrzymywało w tym porządku, jest nam dane od istoty lepszéj od nas, bo nie możemy przypuścić, że taki organ jest nam dany przez ślepą naturę, albo przez istotę

niemoralną i nie świętą.

Praktyczne zastosowanie tych kilku uwag jest łatwe: naprzód każda władza, jaką człowiek posiada, może być zniszczona albo udoskonalona; tak samo może człowiek sumienie swoje doskonalić, albo zupełnie zniszczyć, jak widzimy w zbrodniarzach, albo w ludziach żyjących sposobem zwierzęcym; powtóre fakt psychologiczny naszego sumienia nie tylko wydaje głos, ale ma jakieś następstwa w nas, a te następstwa są albo pochwały godne, albo niegodne, bo sumienie albo nas strofuje, albo daje uczucie zadowolenia, jeżeli dobrze wypełniliśmy nasz obowiązek. Stąd powstaje albo spokój sumienia albo zgryzoty sumienia. Można powiedzieć, że nie masz człowieka, coby przynajmniej w pewnych rzeczach nie doznawał zgryzot sumienia lub aprobaty.-

Pytamy się znów, czego te wyrzuty dowodzą? Gdyby porządek moralny był tylko prawem natury, do którego człowiek musi się stosować, to byłoby wytłómaczone. Jeżeli się pytamy ateisty, czy ma takie wyrzuty sumienia, niewątpliwie przyzna, że ich doświadcza. Otóż nie ma silniejszego argumentu przeciw ateizmie jak owe wyrzuty sumienia, których doznaje. Te zgryzoty są dla niego niewytłómaczone. Jeżeli człowiek jest zwierzęciem w tem znaczeniu w jakiem przyjmują Darwiniści, to człowiek działa tylko według instynktu; a instynkt jest dobry, bo wszystko, co natura robi, jest dobre, gdyż wszystko jest affirmacyą jakiegoś bytu, a wtedy człowiek żyje według instynktu i nie powinien doznawać zgryzot sumienia; bo co tylko robi, jest wypływem jego natury. Jako zwierzę nie ma woli samodzielnéj, przeto nie jest także za swe czyny odpowiedzialny.

Sumienie łączy się z kwestyą odpowiedzialności. Gdyby sumienie nie mówiło, że jesteśmy odpowiedzialnymi za nasze postępowanie, to nie robiłoby nam wymówek. Otóż ile razy ateista doznaje wymówek, czy-

innego jakiegoś niewytłómaczonego niepokoju, tyle razy praktycznie dowodzi, że uznaje nad sobą jakiś porządek moral., który jest od niego niezależny; powtóre uznaje, że ma obowiązek stosowania się do tego porządku, bo gdyby się nie poczuwał do tego obowiązku, toby nie doznawał wymówek. Co więcej! sumienie nie tylko nas strofuje, ostrzega i robi wymówki, ale nakłania do pewnych nadzwyczajnych czynów, które napotykamy u wszystkich ludów; n.p. żeby człowiek złe, które zrobił, wynagrodził.

To napotykamy u wszystkich ludów bez wyjątku. Najdziksze nawet mają pewien rodzaj expiacyi, którą wymierzają za winy, których się społeczność dopuściła względem bogów. Wszędzie widzimy tę chęć, żeby naprawić nawet złe takie, o którem nikt nie wie, albo które nie wiele komu szkodzi, ale które wydaje się odstępować od porządku moralnego. Otóż to pragnienie, które mają wszyscy ludzie, jest niewytłómaczonem, jeżeli się nie przypuszcza, że niezależnie od nas istnieje porządek moralny, do którego koniecznie nasze uczynki musimy stosować, co jeżeli nie robimy, czujemy, że nasza natura jest w nieporządku.

Tego rodzaju pytania wprowadzają każdego ateistę w wielki ambaras, bo nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego, gdy się nie stosuje do tego porządku, ma w sobie te zgryzoty sumienia, a najmniej potrafi wytłómaczyć expiacyę religijnej, bo (ona) dowodzi, że nie tylko zostajemy w stosunku do prawa moralności, lecz że my poza tem prawem szukamy jeszcze jakiejś osobistości. Owe wymówki sumienia, czy chęć naprawienia złego, nie miałyby żadnego sensu, gdybyśmy byli przekonani, że istnieje jakieś prawo moralne bez prawodawcy, bo prawo absolutne nieczemby się nie różniło od prawa natury. Tak jak nikt nie czuje wymówek, jeżeli się nie stosuje do praw natury, tak samo prawo absolutne-moralne, które, jak marzyli Stoicy, wisi jak fatum nad światem, w niczemby nie mąciło spokoju naszego sumienia. Ale

niepokój nasz pochodzi stąd, że sumienie jest głosem osobistym, który wy daje pewne sądy o naszym osobistym stosunku. Ten zaś stosunek nie byłby rzeczywistym, gdyby poza prawem moralnem nie istniał jaki prawodawca. To zastanawianie się prowadzi nas do stosunku oso bistości, który zachodzi między nami a prawodawcą; o tego nam dale ko więcej chodzi, niż o samo prawo, gdyż wiemy, że prawo jest dziełem jego woli. Przestrzeganie prawa dlatego jest nam drogie, że poza niem ukrywa się wola prawodawcy.

Jeżeli wszystkie dotąd wyłożone argumenta na istnienie Boga zbie rzemy razem, widzimy, że wszystkie się kompletują i dlatego nie trzeba z jednym występować z osobna, lecz wszystkie razem łączyć, gdyż każdy brany z osobna jest niekompletny i naraża na polemikę, bo przedstawia jedną tylko stronę istnienia Bożego. I tak ogólne zas tanawianie się nad zjawiskami natury, przeświadczenie, że dzie ła natury musiały mieć początek i że zmierzają do jakiegoś koń ca, prowadzi nas do pojęcia pierwszej przyczyny, którą Arystoteles nazwał pierwszym motorem. Takie pojęcie jednakże jest nadzwy czaj mętne, próżne, w sobie nieokreślone; gdy zaś zastanowimy się także nad istniejącym w świecie porządkiem, wtedy do pojęcia moto rom przybywa wiele nowych cech, n.p. że ten pierwszy motor czuwa nad ogólnym porządkiem. Ten fakt ogólnego porządku wyjawia nam pierwszą stronę owego motoru, który bez tego porządku byłby nam nieprzystępny.

Mówimy, że w świecie istnieje jakiś objektywny rozum, że wszystkie rzeczy stosują się do siebie, a stąd wnosimy, że musi być ten pierwsz motor nadzwyczaj mądrą inteligencyą, powtóre nadzwyczaj mądrą siłą, czyli samą wszechmocnością. Gdy nareszcie dołączy my argument historyczno-moralny, widzimy, że pojęcie bóstwa staje się jeszcze bogatszem i pełniejszem, bo wtedy owa istota nie tylko

ukazuje się pierwszym motorem, nie tylko panem owego porządku, nie tylko miłośnikiem jakiejś estetyki w naturze, lecz co więcej okazuje się także istotą najświętszą, która nienawidzi grzechu, a kocha cnotę.

Z tem znowu pojęciem łączy się drugie, którego nie można odłączać od porządku moralnego, że porządek jest zarazem największą prawdą, bo prawda i moralność są dziwnie połączone. Jeżeli zaś przyprowadzimy na pomoc fakt powszechny, że cały rodzaj ludzki wierzył w bogów i że ludy nawet najmniej rozwinięte były przekonane, że jest Bóg, który światem rządzi, nie możemy nie uznać, że rozum ludzki wystarcza do nabiania nie tylko jakiegoś takiego przekonania, lecz do powzięcia nawet bogatego i pięknego pojęcia o Bogu.

§. 6. Objekcyje materyalistów i innych szkół przeciw istnieniu Boga.

Przechodzimy do objekcyi materyalistów, które zestawiłem według Büchnera książki: „Kraft und Stoff". Jest to najbardziej rozpowszechniony podręcznik materyalizmu i tam Büchner w jednym rozdziale zebrał wszystkie możebne zarzuty, jakie szkoła jego podnosi przeciw istnieniu Boga. Te zarzuty ułożył w dwie klassy. Powiada, że wiele ludzi nie ma wcale pojęcia o Bogu, a drugim faktem jest wedle niego, że wiele ludzi ma nader gube, niedorzeczne i płaskie wyobrażenie o Bogu, jak widać z rozmaitych religii zwierzęcych, z fetyszyzmu i t.d. Stąd wnosi Büchner, że idea Boża nie jest rodzajowi ludzkiemu wrodzona, zatem także nie ma Boga.

Słowa jego odnoszące się do tego dowodu są te: „Gdyby rzeczywiście idea najwyższej istoty została wpojona przez nadziemską mądrość

ludzkiej naturze i to sposobem niezatartym, żeby w żaden sposób nie mogło to pojęcie objawiać się w tak niejasnej, niedoskonałej, dzikiej formie, jaką napotykamy u ludów zwierzęcych, n.p. w fetyszyzmie lub w adoracyi zwierząt u Egipcyan. Otóż ten pierwszy argument, którym wojuje Büchner, dla nas nie jest bardzo straszny, bo affirmacya, że jest wiele ludów, które nic nie wiedzą o Bogu, jest problematyczna; a drugie twierdzenie, że idea boża nie jest wrodzona rodzajowi ludzkiemu, jest prawdą, ale z tego nie wynika, że Bóg nie istnieje. Było to zdanie Kartezyusza i niektórych innych filozofów, ale dzisiaj większość filozofów odrzuciła tę teoryę. A zatem nie twierdzimy, że ludzie przychodzą na świat już z wrodzoną ideą Boga, lecz że idąc za rozumem mogą nabyć tej idei. Że zaś nie jest wszędzie ta sama, jest rzeczą naturalną, bo jeżeli ją trzeba nabywać, to trzeba pewnego stopnia cywilizacyi, żeby ją nabyć w stopniu doskonałym; a zatem ta idea będzie się różniła według stopnia cywilizacyi, jaką naród posiada. Twierdzimy, że naród może do tego stopnia podupaść pod wpływem niekorzystnych warunków geograficznych i klimatycznych (jak n.p. Grenlandczycy i Australczycy), że zupełnie o niczem nie myśli, a wtedy i to najszczytniejsze pojęcie u niego wcale prawie nie odgrywa żadnej roli.

To tylko dowodzi, że są ludy zdziczałe, ale nie dowodzi, żeby te ludy, gdyby zostały podniesione, nie mogły sobie wyrobić tego pojęcia; nie dowodzi także, że Bóg nie objawił się pierwszemu człowiekowi w sposób intellektualny; że to objawienie poszło potem w zapomnienie, skoro tyle innych tradycyi zmarniało. A zatem argument Büchnera nic nie dowodzi przeciw istnieniu Boga, bo nie dowodzi, że przez rozumną reflexyą nabyć tego pojęcia nie można.

Teol. fundam. 16.

Zaprzeczywszy Büchner istnienie Boga poczuwał się do obowiązku żeby wytłómaczyć, skąd się to pojęcie Boga wzięło, a z nim ta kwestya najtrudniejsza do wytłómaczenia dla materyalistów. Büchner tłómaczy powstanie tej idei naprzód przez strach, powtóre przez nieznajomość sił przyrody.

Zastanowimy się nad strachem. Nie jest to myśl nowa, gdyż już Lukrecyusz w swoim poemacie: „De natura rerum" twierdził, że ludzie wymyślili sobie bogów, ponieważ się bali sił przyrody. Wypowiada tę teoryę w krótkich słowach: „Primus in orbe deos fecit timor". Zatem strach przed nieznanymi potęgami jest źródłem pojęcia Boga.

Jakkolwiek to tłómaczenie ma dosyć prawdopodobne pozory, bo napotykamy wiele religii u ludów dzikich, w których góruje pojęcie strachu i u których religie zdają się być wymyślone na to, żeby przerażać swoich wyznawców, to jednak po bliższem zastanowieniu się, ukazuje się kompletne niepodobieństwo, że=by pojęcie najwyższej istoty powstało przez to, że się człowiek obawia rozmaitych zjawisk przyrody. Jest niewątpliwą rzeczą, że pojęcie Boga powinno być dawniejsze od strachu przed siłami przyrody. Jeżeli człowiek ma już pojęcie Boga, to będzie przypisywał jemu według stopnia oświaty rozmaite przymioty, dobre, albo ujemne, które są niewątpliwie ludzkim dodatkiem, a wtedy, jeżeli sobie będzie Boga wyobrażał ja=ko istotę przerażającą, ciągle zagniewaną, ze strachu wszyst=kie zjawiska przyrody będzie jemu przypisywał. Jednakże twierdzenie, że człowiek nie mający żadnego pojęcia o Bogu, utworzy sobie zaraz osobę, na której karb kładzie to przerażenie, jest psycholo=gicznem niepodobieństwem. Można by sprawdzić we wszystkich innych wypadkach, że gdy myśl ludzka zajęta jest jakąś ideą, to do

niej odnosimy fenomena, które nam się wydają niezwykłymi; ale żebyśmy do fenomenów tworzyli sobie ideę, tego przypuszczać nie można. Nie przeczę, że strach odgrywa wielką rolę w pojęciach religijnych, i jest wielkim czynnikiem, ale dla zupełnie innych powodów. Człowiek bowiem, który często znajduje się w niebezpieczeństwach, albo jest nawiedzany nieszczęściami, daleko więcej myśli o Bogu, aniżeli ten, któremu się dobrze wiedzie. Stąd u wszystkich narodów jest przysłowie: „Kiedy trwoga, to do Boga."

Jednak to uczucie nie tłómaczy, żeby pojęcie Boga było wynikiem przerażenia; dowodzi tylko, że człowiek w pewnych chwilach, w pewnych położeniach jest więcej skłonny do zastanawiania się nad Bogiem, niż w innych. Punktem wyjścia do zastanawiania się nad Bogiem jest zwykle albo uczucie wdzięczności, albo przekonanie o naszej zależności. Otóż te dwa uczucia albo towarzyszą, albo następują bezpośrednio po wielkich niebezpieczeństwach, po wielkich mozolnych przeprawach, nieszczęściach, i.t.d. Stąd naturalna rzecz, że człowiek w nieszczęściu zajmuje się ideą Boga daleko więcej niż w czasach pogodnych, tak jak człowiek przy zdrowiu nie wiele o niem myśli, dopiero wtenczas, gdy popadnie w chorobę, albo gdy wraca do zdrowia, poznaje, co to jest zdrowie i czem jest dla niego. I to jest rzeczą zupełnie naturalną, bo człowiek czuje swą nicość najwymowniej, gdy się znajduje w wielkich niebezpieczeństwach.

Widzimy więc, że wytłómaczenie pojęcia Boga z uczucia strachu jest psychologicznem niepodobieństwem.

Co zaś do drugiego twierdzenia, że nieznajomość natury wywoła pojęcie Boga, to jest ono jeszcze mniej uzasadnionem. Zdawałoby się, że im człowiek jest mniej wykształcony, tem ma głębsze uczucie religijne i tem większą wiarę w Boga, i że z postępem

nauki wiara upada. Jest to jednak pogląd błędny. Nieświado=
mość praw przyrody wyradza zabobon, ale zabobon nie jest reli-
gią. Stąd niektóre zjawiska przyrody tłómaczy lud jako objawy
czy gniewu, czy zazdrości Bożej, ale takie tłómaczenie zabobonne
jest już owocem religii. Jak każda rzecz musi mieć swoję stro=
nę ujemną, tak i religia, najszczytniejszy fenomen psycholo=
giczny, wśród ludu ciągnie za sobą zabobon; nawet ludzie
najwykształceńsi mają jakieś resztki zabobonu. Nie jest za=
bobon twórcą religii, lecz dzieckiem, jak uczy historya.- Gdzie
kolwiek wglądniemy w dzieje, widzimy, że w miarę jak się
naród rozwija, pojęcie Boga staje się szczytniejszem a religia głę=
bszą; z drugiej zaś strony ustaje zabobon. Gdy porównamy ludy zu=
pełnie dzikie n.p. Murzynów albo tubylców australskich z ludami
ucywilizowanymi n.p. Egipcyanami, Persami, Chaldejczykami,
widzimy właśnie, jak owe plemiona nierozwinięte grzęzły w naj=
niedorzeczniejszych zabobonach, i jak obawiają się zjawisk przyro-
dy, ponieważ o niej nie mają wyobrażenia. Przeciwnie Chaldej=
czycy, Persowie, Egipcyanie, którzy mają jakieś wyobrażenie o as=
tronomii, mają także wyższe wyobrażenie o bogach; można
u nich znaleść rozmaite wyrzeczenia o bogach, które dałyby
się dosłownie przenieść do nauki chrześciańskiej.-

Jeżeli więc tubylec australski będzie przerażony zaćmieniem
słońca, to Egipcyanin wcale się na ten widok nie zmiesza,
bo widzi od kilkuset lat w astronomicznych obserwatoryach
zaćmienia słońca zapisane w księgach.- Azatem z postępem
astronomii ustaje zabobon; pojęcie Boga staje się daleko
szczytniejszem.

Gdyby zresztą było prawdą, co mówi Büchner, że głównie nieś=
wiadomość praw przyrody jest twórczynią pojęcia Boga i religii

to w naszych czasach, im bardziej kto będzie uczonym, szczególniej w rzeczach przyrody, tem mniej musiałby mieć wiary; to jest zaś nieprawdą. Chociaż niektórzy przyrodnicy zaręczają, że znajomość przyrody prowadzi do ateizmu, to jednak historya temu przeczy.

Bacon „de dignitate et augmentis scientiarum" lib I. p. 5. otwarcie mówi: Certissimum est atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere." – (powierzchowne poznanie się z filozofią prowadzi do ateizmu, ale pełniejsze, głębsze prowadzi napowrót do religii. –)

Oczywiście na młodych ludziach robi to wielkie wrażenie, gdy słyszą od studentów znajomych, uczących się medycyny, że znajomość praw przyrody wywraca pojęcie religii. Twierdzenie takie tyle warte, co długie, że we wszystkich miastach są takie same zwyczaje, co u nas. Chcąc na to odpowiedzieć, nie trzeba radzić się studentów lub nawet profesorów jednego miasta, lecz zestawić żywoty prawdziwie znakomitych przyrodników, aby dowiedzieć się, jaki jest stosunek nauk do religii. Wtedy pokaże się, że rzecz ma się zupełnie przeciwnie, niż twierdzą podrzędni uczeni, jak n. p. Büchner lub inni materyaliści.

Jest w tym względzie dobre dzieło Zöcklera profesora w Gryfii „Gottes Zeugen im Reiche der Natur" 2 Bde. Gütersloh 1881. Zöckler zestawił wszystkich przyrodników nie opuściwszy ani jednego ze sławniejszych od czasów Kopernika aż do r. 1881. Wspomnę tylko o drugim tomie, który obejmuje ostatnie sto lat od r. 1781 tj. od odkrycia Uranusa, który znajomość systemu planetarnego rozszerzył mniej więcej o drugie tyle co dawniej aż do r. 1881. Autor mówi tylko mówi o wmarłych

i zestawia w krótkich biografiach ich życie, potem ich twierdzenia o Bogu, o stosunku religii do nauk przyrodniczych, najczęściej własnemi ich słowy; tam zebrane są wszystkie gałęzie nauk w 15 rozdziałach.
Po przeczytaniu książki dochodzi się do tego rezultatu, który wypowiedział niegdyś Arago: „W liczbie pisarzy, których historya literatury odznaczyła dla ich nieustającego i niezmiernego zapału w pracy, znajdujemy ludzi głęboko pobożnych, obojętnych i niewierzących" (Oeuvres, Tom II. str. 79.)
Twierdzenie więc, że nauki przyrodzone prowadzą do niewiary, jest nieprawdą, bo gdyby było prawdą, to żaden znakomity astronom lub fizyk nie mógłby przyjmować religii. Tymczasem pierwszorzędni fizycy, astronomowie i t.d. twierdzą: naprzód, że między religią a prawdami naukowymi nie ma żadnej sprzeczności; powtóre, że głęboka znajomość nauk przyrodzonych prowadzi do Boga. Tu dają najlepszy przykład astronomowie, którzy prawie wszyscy byli wierzącymi. Co zaś do innych nauk, znajdują się liczne przykłady niewiary, ale pochodzi to z innej przyczyny. Większość ludzi na pierwszem miejscu stawia interes, a potem dopiero badania naukowe do tego interesu stosuje. Otóż człowiek wiela prawd nie może lub nie chce wiedzieć raz, dlatego, że nie ma w sobie odpowiednich zdolności, potem że są niedogodne i stąd mamy smutne zjawisko, że ile razy powstaje przewrót polityczny, tyle razy wielu (ludzi) zmienia swe przekonania nie tylko polityczne lecz i religijne. Gdyby więc nawet była pewna liczba niewierzących w jakiejś gałęzi nauk, wcale to nie dowodzi, że ta gałąź musi koniecznie prowadzić do niewiary, dowodzi tylko, że tej gałęzi nauk

towarzyszą pewne zewnętrzne powody, które człowieka łatwiej prowadzą do niewiary. Weźmy na to medycynę; nie ma w sobie nic, coby prowadziło do niewiary. A jednak napotkałem studentów medycyny, po kilku miesiącach uczenia się już przestali wierzyć w istnienie duszy pod pretekstem, że nie można jej znaleźć w trupie. Jak gdyby który psycholog utrzymywał, że w człowieku umarłym można znaleźć lub namacać się duszy. Jeżeli medycyna więcej usposabia do niewiary, niż inne nauki, to dla bardzo prostej przyczyny. Medyk zajmuje się albo trupami albo ludźmi chorymi i stąd traci szacunek dla ludzkiej osoby i dla ludzkiego ciała; a chociaż ciało jest narzędziem i wspiera w zbawieniu, to ten, który zajmuje się ciałem tylko ze stanowiska patologicznego lub widzi je po śmierci w stanie rozkładu, traci dla niego wszelki szacunek, a brak szacunku dla ciała ludzkiego prowadzi do lekceważenia duszy, najszlachetniejszej cząstki człowieka. Dodajmy jeszcze instynkt korporacyjny, który gdy raz zagnieździ się, nie da się więcej wyrugować. W średnich wiekach lekarze byli po większej części semitami i chętnie podkopywali uczucia religijności w chrześcijańskich uczniach. Takie tradycye złe potem trwają przez wieki całe. Głównie duszę medycyniści przeczą, a nie astronomowie, co się zajmują całym światem i zwykle w nocnych godzinach wśród zupełnego spokoju i daleko od zgiełku na szczytnem obserwatoryum obejmują świat cały swoim wzrokiem a zapominają o ujemnych stronach ciała lub ducha ludzkiego. Jak więc pewnym naukom przyrodzonym więcej towarzyszy pokus i okazyi, które odwodzą od wiary, niż innym.

Rezultat księgi Zöcklera można ująć w te słowa: (p. 338) „Nicht weil das fortschreitende Naturwissen etwa dazu zwänge, sondern weil Geist und Art des Zeitalters es einmal so mit sich bringen, gibt es neben konservativen und dezidirt ungläubigen Naturforschern gegenwärtig ziemlich viele von einer mittleren bald mehr rationalistisch, bald mehr pantheisirend, bald mehr völlig indifferent gearteten Haltung auf religiösem Gebiete."

Zresztą Zöckler zajmuje się tylko umarłymi. Gdybyśmy chcieli zestawić tych, co dzisiaj żyją, tobyśmy znaleźli wielu, co temu przeczą, żeby przyrodnik musiał być niedowiarkiem; mamy fizyków bardzo znakomitych, po których by się najmniej tego spodziewano, a którzy wszelkiemi siłami dowodzą, że między prawdami religii a naukami przyrodniczymi nie ma żadnego przeciwieństwa.

W ostatnich czasach wyszła książka bezimienna po angielsku przez sławnych fizyków Taita i Balfour-Stewart, która ma tytuł: „Świat niewidzialny" a zrobiła wielkie wrażenie. Zasługuje tem więcej na uwagę, że napisaną została przez dwóch fizyków, którzy nie uchodzą za ludzi wierzących. Napisali oni tę książkę, aby dowieść, że wszystko, co materyaliści twierdzą o świecie, o materyi, o ostatnich przyczynach, zupełnie się nie opiera na prawach fizyki, lecz na marzeniach, a polowie, że między naukami przyrodniczymi a nauką objawienia nie ma żadnej różnicy (przeciwieństwa). Kończę słowami Zöcklera. t. II. p. 339. „Ein künftiger Zeitalter kann es sehr wohl wieder ganz anders werden lassen. Nicht der Materialismus gehört der Zukunft, sondern jenem wahren Empirismus, der es versteht, im Bereiche der Sichtbarkeit

gleicherweise Erfahrungen zu sammeln und exact zu verarbeiten, wie in dem des inneren Lebens: Die rechten Naturforscher werden immer wieder aus beiden Texten nebeneinander zu lesen wissen: aus dem Buche der Natur und aus dem der Offenbarung, werden immer wieder zurückkehren zur Religion der Kepler und Galilei; der Haller und Euler, der Cuvier und Agassiz."

Drugi rodzaj argumentów przeciw istnieniu Boga bierze Büchner z tak zwanego antropomorfizmu t.j. że ludzie wyobrażają sobie Boga pod jakimś kształtem ludzkim. Grenlandczycy są przekonani, że w niebie będzie dużo fok i rybołóstwa; Indyanie dzicy spodziewają się, że w niebie będzie dużo bawołów i wyobrażają sobie niebo jako nieprzejrzane błonia; dawni Germanowie spodziewali się, że w niebie będą pili miód z czaszek swych nieprzyjaciół, a stąd dochodzi Büchner do konkluzyi; że każdy naród pojęcie swe o Bogu i niebie modeluje według swoich ludzkich wyobrażeń, i że Bóg jest tylko idealizowaném pojęciem człowieka i to nie bardzo idealizowaném u barbarzyńców, niebo zaś jest wykrzywioną fantastyczną ziemię.

„To samo, powiada Büchner, widzimy w kulcie; jeżeli wyobrażenia o Bogu są ludzkiego wyobrażenia, to tych bogów traktują jak ludzi." I znów cytuje mnóstwo przykładów, że z ludów barbarzyńskich każdy inaczej czci swego boga, a zawsze w sposób ludzki. Greccy dawali bogom mięso i wylewali wino w ofierze. Wiadomo z Homera, z jaką przyjemnością bogowie wciągali w siebie woń palącej się hekatomby i jak Neptun unosi się nad tém, że to jest przyjemnie mieć taką woń. Ale inne ludy jeszcze w sposób wstrętniejszy oddawały kult bogom. Ostjaki w Azyi północnej smarują bożyszcza krwią i tłuszczem a w nosy im pakują tabakę.-

Przegl. przyr. 17.

Otóż w tem widzi Büchner dowód, że idea Boga jest wymysłem ludzkim: „ein auffallender Beweis für das menschliche Wesen der göttlichen Idee."

Ten argument, jak wszystkie mniej więcej myśli Büchnera nie jest jego własnością. Już przed nim Feuerbach, sławny heglista, który się potem zrobił kompletnym materyalistą, wypowiedział argument antropomorficzny w daleko piękniejszej i genialniejszej formie. Powiada: „Der äusser und übermenschliche Gott ist nichts anders, als das ausser und übernatürliche Selbst, das seinen Schranken entrückte über das rein objective Wesen gestellte subjective Wesen des Menschen." Korzeń zaś tego metamorfizmu upatruje Feuerbach: in dem Abhängigkeitsgefühl und sklavischen Sinn, welcher der menschlichen Natur innewohnt."

Feuerbach nie pomiarkował uwagi, że ten fenomen powinien być bardzo silnym argumentem na istnienie Boga. Jemu się zdawało, że to uczucie jest właśnie czemś złem i chorobliwem tak, ale wtedy jeden z najważniejszych objawów życia ludzkiego t.j. religia i kult, byłby tylko objawem chorobliwym.

O teoryi Feuerbacha ograniczę się do kilku uwag, a naprzód, że myśl jako bogowie powstali przez antropomorfizm, nie jest nowa. W VI. wieku przed Chr. wypowiedział ją dobitnie Ksenofanes, założyciel szkoły eleackiéj. Powiada w jednym ze swoich ułamków, że śmiertelnicy mniemają, jako bogowie rodzą się jak oni i że mają ich czucie, głos i postawę. Wistocie gdyby woły lub konie miały ręce i umiały malować i robić te same rzeczy, co ludzie, to bezwątpienia malowałyby konie formy bogów podobne do koni, a woły do wołów i dawałyby im takie same ciało i taki kształt, jaki same mają. (Cf. 5 ed. Mullach) Zarazem Ksenofanes dodaje, że w tem nie

ma nic dziwnego, bo Etyopowie robili swoich bogów o spłaszczonych nosach, a Trakowie o płowych włosach i modrych oczach (Clem. Alex. Strom. VII. p. 711.)

Ksenofanes jednak z tego fenomenu powszechnego wyprowadza daleko rozumniejszą konsekwencyę, niż Feuerbach i Büchner. Nie wnioskuje stąd, że Boga nie ma, lecz twierdzi, że ta rozmaitość i niedołężność wyobrażenia sobie Boga dowodzi jedynie tylko tego, że ludzie błądzą, i że im jest trudno mieć czyste pojęcie o Bogu; główną zaś tego winę przypisuje poetom. Powiada, że Homer i Hezjod przypisywali bogom wszystko, co u ludzi jest hańbą lub przyganą: ciągłe niezgody, że kradną, że cudzołożą, że się nawzajem oszukują (cf. 7.) Powiada dalej, że ludzie powinni się przez filozofią podnosić do szlachetniejszego pojęcia o Bogu. Wiadomo, że Ksenofanes był nieprzyjacielem wielobóstwa, a twierdził, że rozum prowadzi nas do przyjmowania jednego Boga. -

My nie twierdzimy, żeby człowiek przynosił na świat gotowe idee, bo gdyby takie idee od urodzenia przebywały w człowieku, wszędzie musiałyby być takie same. Doświadczenie nas uczy, że nie mamy żadnych idei wrodzonych, a więc idea Boga także nie jest wrodzona. Jednakże należy zrobić różnicę między ideą Boga, jaką ma chrześcijaństwo, a ideą jaką odkrywa rozum przyrodzony. Idea chrześcijańska jest objawioną i nie może być wytłómaczona przez czyste usiłowanie rozumu ludzkiego. Jakkolwiek w nowszych czasach usiłowali racyonaliści wytłómaczyć powstanie chrześcijaństwa jedynie z poprzedzającej kultury, a ideę Boga jedynego i troistego z dawniejszej filozofii, to jednak wszystkie te usiłowania nie udały się. Idea Boga jednego i troistego jest zupełnie

nowém i została przez Chrystusa ludziom objawioną. Zupełnie inaczej ma się rzecz z tą bladą, niepełną ideą Boga, jaką rozum filozoficzny wynajduje, bo nie należy zapominać, że filozofowie nawet ci, co mieli najszlachetniejsze pojęcie o Bogu tak się różnią od idei jaką mają chrześcianie, jak mała lampka od słońca i stąd nawet u Platona było pojęcie Boga zawsze mętném, słabem i chwiejnem; jasnego pojęcia o Bogu, jakie dzisiaj ma każde dziecko chrześciańskie, starożytni zupełnie nie mieli.

My zatem zajmujemy się pojęciem Boga, które zostało wynalezionem przez rozum ludzki i powiadamy, że jest wystawionem na wszystkie niedostatki, na jakie są wystawione pojęcia inne; gdyby kto zarzucał, że rodzaj ludzki z początku miał objawienie doskonałe, które się przechowało u patryarchów, to i na to można odpowiedzieć, że pierwotne pojęcie o Bogu tak się zaciemniło, że jest właściwie tylko pojęciem ludzkim. Nawet to pojęcie które Bóg objawił żydom, tak przeinaczyli (żydzi), że z wyjątkiem kilku wznioślejszych proroków bardzo grube pojęcie o Bogu.

Co zaś do antropomorfizmu, to nie można tak odrazu potępić skłonności ludzkiej, żeby wszystko na swój sposób sobie wyobrażać. Jest to prawo naszej organizacyi, że wszystko sobie wyobrażamy po swojemu czyli, że naszą osobistość wnosimy do każdego pojęcia. Mówimy, że zwierzęta kochają, nienawidzą, choć wiemy, że ich uczucia w niczem nie są podobne do ludzkich. Mówimy, że dzień jest wesoły, ponury, chociaż wiemy, że dzień nie ma żadnego uczucia i że to, co nazywamy dniem jest aglomeratem mnóstwa zjawisk szczegółowych, które nic ze sobą nie mają wspólnego. Dlatego nic w tem dziwnego że nawet ta szkoła, która najwięcej walczy przeciw teleologii, najbardziej się gniewa na odkrywanie jakichś za-

zamiarów w naturze, traktuje naturę jako istotę rozumną, działającą wedle stałego zamiaru.
W dziełach Darwina znajdziemy na każdéj prawie stronicy takie wyrażenia: „natura to zrobiła”, natura dała taki przymiot, żeby istota mogła wytrwać w walce o byt”, natura wydała z łona swego ten lub ów gatunek”. Otóż pytanie co to jest natura? — Darwin traktuje ją jako istotę rozumną, co dowodzi, że on nawet nie mógł się wyzuć z téj skłonności do antropomorfizmu, która jest essencyonalną cechą rozumu ludzkiego. Nie jest to jednak żaden defekt, bo każda myśl nasza jest naszem dziełem; jeżeli n.p. widzimy roślinę lub zwierzę, to pojęcie, jakie mamy o tem stworzeniu, jest naszem pojęciem, a pomiędzy pojęciem naszem a rośliną lub zwierzęciem jest niesłychany przedział taki jaki pomiędzy przyczyną i skutkiem. Jeżeli więc przyczynę wszystkiego wyrażamy także przez pojęcia, które są naszem dziełem, to nic dziwnego, że naszą osobistość wnosimy do tych pojęć i wyobrażamy sobie każdą rzecz, jakoby była naszem dziełem. Zgoła nie możemy się wyzuć z naszej osobistości.
Przytoczę trafne zdanie św. Bonawentury, który zastanawia się nad różnicą pomiędzy usiłowaniem ducha ludzkiego, żeby się dowiedzieć, czy Bóg jest, a drugiem, żeby się dowiedzieć, czem Bóg jest. Powiada, że pierwsze szukanie czy Bóg jest (si est) zwykle się udaje, ale przy pytaniu quid est? tam zaczyna się błąkanie (błądzenie) Stąd bardzo często ludzie mylac się w tém, czem Bóg jest t.j. mając o istocie Bożej mylne pojęcie, dochodzą do wniosku, że Boga wcale nie ma. Ale pochodzi to stąd, że ludzie chcąc wy-

śledzić, czem Bóg jest, mają o nim zupełnie fałszywe pojęcie; robią Boga tem, czem nie jest, czem nigdy być nie może; robią Boga bałwanem, albo z drugiej strony przypisują Mu jakieś uczucia nie dobre, n.p. gniewu i.t.d. Stąd powiada dalej św. Bonawentura odkrywając w Bogu takie ujemne przymioty, które tylko dowodzą słabości naszego umysłu, przychodził do przekonania, że Boga nie ma bo mieści w sobie "kontradykcyjne przymioty" in I. sent. Dist. VIII. Pars I. a. I. qu. 2)

Przechodzę do trzeciego rodzaju zarzutów, które Büchner bierze z mniemanych defektów, jakie odkrywa duch ludzki w przyrodzie. Zdaje się jemu, że liczne błędy w naturze są niepopartym dowodem przeciw istnieniu Boga. Byliśmy przekonani, że niebiosa wypowiadają chwałę Bożą, tymczasem Büchner powiada nam, że istnienie świata najwymowniej dowodzi, że nie został stworzony przez Boga, bo jest pełen błędów. Zestawił te wszystkie zarzuty w broszurze „Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart" Leipzig 1874. p. 21 i nast., która jest tylko streszczeniem zarzutów dawniej wyłożonych w dziele „Kraft u. Stoff" Zestawił tam akt oskarżenia przeciw mądrości Bożej. Powiada: Wszechświat jest tak dziwacznie i prawie bezrozumnie ułożony, że jego przypadkowa, bezcelowa, i niesymetryczna konstytucya zabrania nam nawet myśleć o jakiejś Boskiej interwencyi. Cóż za sens, powiada, jest w tem, że słońce, środek naszego systemu przewyższa masą wszystkie planety przeszło 700 razy, lub że ginie kolosalna masa ciepła i światła, jakie słońce wypromienia na wszystkie

strony w przestrzeni i to bez żadnego pożytku dla naszego systemu, bo planety odbierają najmniejszą cząstkę tych promieni; ziemia n.p. $\frac{1}{2 \text{ miliardowa}}$ część. Dlaczego, pyta się dalej Büchner, liczba, wielkość, jakość, rozkład planet pozbawione są wszelkiej symetryi, wszelkiego porządku, prawa, wszelkiego piękna? Dlaczego Stwórca nie ustawił systemu kosmicznego w sposób taki, żeby Jego zamiar, a z nim i Jego istnienie odrazu było widoczne? Dlaczego księżyc nie jest zdolny do wydawania życia organicznego? Dlaczego inne planety tak są urządzone, że nie mogą być zamieszkałe przez ludzkie istoty? Jaki cel mają owe próżne niezmierne przestworza niebieskie, gdzie tylko tu i ówdzie jakie ciało niebieskie przerywa niezmierną pustynię? - Dlaczego system planetarny jest tak urządzony, że kiedyś będzie miał koniecznie swój koniec, a z nim przepadną wszystkie rzeczy zdziałane przez ludzi na ziemi?

Büchner powiada, że mógłby się tak pytać w nieskończoność i oczywiście temu chętnie wierzymy, bo nic nie masz łatwiejszego, jak czytelnika odurzać pytaniami podobnymi. - Nie dowodzi to wielkiego rozumu, a potem są to pytania takiego rodzaju, że dziwić się należy, że człowiek mający się za rozumnego takie pytania stawia lub przypuszcza, że z takich pytań wynika jakikolwiek argument przeciw istnieniu Boga, albo przeciw temu naszemu twierdzeniu, że świat zmysłowy jest dziełem nadzmysłowej mądrej istoty. -

Nadmieniam, że broszurka ta jest ciekawym fenomenem, bo dowodzi jak niby w imieniu nauk prowadzi się ciągle propaganda przeciw Bogu. Büchner nie miał na tem dosyć że już w dziele „Kraft und Stoff" wszystkie swoje argumenta

rozwalkował, lecz w r. 1872/3 objeżdżał Stany Zjednoczone, a następnie w r. 1873/4 w Niemczech wygłaszał treść swej broszurki, jako wykład. Jestto propaganda antichrześcijańska na wielką skalę i należy ubolewać, że chrześcianie nie naśladują swoich nieprzyjaciół i nie starają się w taki sam sposób rozszerzać prawdę. Gdy pytamy, jakie ma Büchner powody do walki przeciw Bogu, on w przedmowie broszurki powiada, że żadne pojęcie tak nie przeszkadza naszemu duchowemu, społecznemu i politycznemu rozwojowi, jak pojęcie Boga, że to pojęcie i wypływające z niego konsekwencye nie dadzą się pogodzić z nowożytnem wykształceniem, że ubezwładnia serce ludzkie i wprowadza w zamieszanie umysł i. t. d.

Dobrze jest wiedzieć pobudki, dla których wielu ludzi w imieniu niby nauki wygłasza takie zdania. Büchner wypowiada bez ogródki, że mu chodzi o zniszczenie pojęcia Boga, a gdy ludzie nie będą wierzyli w Boga, zacznie się według niego nowa era. W Warszawie Świętochowski wydaje pisemko „Prawda", gdzie te same myśli jeszcze w jaskrawszej formie są wypowiedziane. Wychodzi tamże „Przegląd tygodniowy", który tak samo spodziewa się nowej ery od upadku chrześcijaństwa. Wobec takiego niebezpieczeństwa potrzeba tem większej energii umysłowej, żeby ludziom mniej oświeconym otworzyć oczy, że cała nasza cywilizacya opiera się na jednem pojęciu Boga. Gdybyśmy to pojęcie wyjęli, toby niewątpliwie cała cywilizacya upadła, bo jakkolwiek niektórym ludziom się zdaje, że jak sami doskonale żyją bez Boga, tak i reszta ludzkości, żyćby mogła bez Boga, pokazałoby się, że to jest zupełnem niepodobieństwem. Mamy tego dowód na szkołach antychrześciańskich, które

wywracały chrześcijaństwo, a zawsze powstawały nowe religie, bo jak powiada Feuerbach, każdy człowiek przynosi ze sobą uczucie zależności. Jest tylko ta różnica, że człowiek zwichnięty nie będzie stawiał świątyni dla Boga, lecz dla elektryczności lub innego kultu, n.p. dla rozumu, jak podczas rewolucyi francuskiej.

Azatem jeżeli pojęcie Boga jest tak ugruntowane w naturze ludzkiej, że nawet ci, co go wcale nie znają, jak powiada Voltaire, musieliby je sobie stworzyć, widzimy, że jest antycywilizacyjnem usiłowanie, aby wywrócić wszystko to, na czem się opiera cywilizacya tylowiekowa, a potem chcieć na miejsce tego postawić jakieś mrzonki, po których można się tylko spodziewać najgorszych następstw.

Wymieniwszy szereg zarzutów Büchnera, wypada naprzód zrobić uwagę ogólną, że one nic nie dowodzą przeciw sile argumentu, który z wielkości i piękności świata dowodzi istnienia Boga. Gdyby się nawet pokazało, że w świecie są rozmaite defekta, toby one nie dowodziły jeszcze, że świat jest dziełem przypadku; dowodziłyby tylko, że albo najwyższa intelligencya nie mogła lepiej świata zbudować, albo go nie chciała; nie zachodzi zaś najmniejsze prawdopodobieństwo, że się świat sam zrobił.

My zaś nie twierdzimy, jakoby ten świat był najlepszym; naprzód nie jest absolutnie najlepszym, bo byłby to nonsens, ale nawet nie twierdzimy, że Pan Bóg z wszelkich możebnych światów, jakie mógł zrobić, wybrał bardzo dobry. Tego Pismo św. nie twierdzi, ani filozofia tego nie dowodzi. Filozofia tylko twierdzi, że ten świat odpowiada doskonale zamiarowi i przeznaczeniu, jakie mu Bóg nadał

a świat, cokolwiek lepszy odpowiadałby już innemu jakiemuś przeznaczeniu. Stąd wszystkie tego rodzaju mniemane defekta nic nie dowodzą przeciw naszemu argumentowi.

Druga uwaga jest taka: że człowiek, który zadaje takie pytania objawia wielką nieznajomość rzeczy, bo gdyby chodziło o buty albo o surdut, to może każdy byłby kompetentnym do osądzenia, czy one są dobre lub nie są, ale jeżeli ktoś powiada, że stokilkadziesiąt planet jest nieporządnie ustawionych, to nie ma do tego żadnej podstawy. Chcąc coś podobnego twierdzić, powinien znać świat cały. Ale co my wiemy o świecie? Już odległość słońca od ziemi jest tego rodzaju, że mamy niedokładne o niej wyobrażenie. Wiemy że światło potrzebuje 8 minut, żeby do nas od słońca doszło; to już dla naszego pojęcia bardzo wielka odległość. Ta odległość jednak znika wobec oddalenia Uranusa albo Neptuna, a jest prawie niczem wobec ogromnej odległości najbliższych gwiazd stałych. Jeżeli nie znamy kończyn naszego świata planetarnego, wiemy mniej jeszcze o końcach innych systemów słonecznych; nie wiemy zatem koło jakiego one środka wirują. Oczywiście rozumny człowiek nie odważy się na twierdzenie, że te kilka planet, które znamy w onej niezmiernej przestrzeni, są nieporządnie ustawione, bo nie mamy poglądu na całość. A może się kiedyś pokaże, że to, co dla nas wydaje się nieporządkiem, jest koniecznem dla równowagi świata całego.

Po tych kilku ogólnych uwagach możemy przystąpić do szczegółów. Chciałbym wykazać, jakto jest niebezpiecznie naprawiać dzieło Boże. I tak Laplace gniewał się na twierdzenie

, że księżyc ma być przeznaczony na to, żeby nam przyświecał. Powiada: „Jeżeli natura chciała nam dać lampę, to powinna była inaczej tę lampę ustanowić, bo księżyca często nie widać, albo mało go widać, a zatem jak najgorzej odpowiada swemu przeznaczeniu." Nawet Laplace poczuwał się do obowiązku powiedzieć, gdzie ta lampa powinna być ustawiona. „Jeżeli - powiada - księżyc miał nam służyć za lampę nocną, to powinien Stwórca zaraz na początku umieścić go w oppozycyi do słońca, w płaszczyźnie ekliptyki, oddalonego od ziemi o jaką $\frac{1}{100}$ odległości słońca, a nadać ziemi i księżycowi szybkość równoległą, odpowiednią do ich odległości od słońca. Wtedy księżyc zawsze w oppozycyi do słońca byłby przez cały rok odbywał drogę równoległe z ziemią. Dwa ciała niebieskie następowałyby regularnie po sobie na ziemskim horyzoncie we dnie słońce, w nocy księżyc, a ten nigdy nie byłby zaćmionym, a jego światło byłoby zupełnie zastępowało światło słońca." (Zob. Laplace: Système du monde. p. 233. 6 edit. 1835.). Na to - powiada dalej, potrzeba było tylko takie miejsce naznaczyć księżycowi, żeby był 4 razy więcej odległym od ziemi niż obecnie, a mianowicie w odległości 200.000 mil." -

Otóż mądry astronom i tak biegły matematyk wymyślił podobną naprawę świata. Jednakże matematycy i astronomowie, między nimi także kilku uczniów Laplace'a chciało ten fakt sprawdzić, a rezultat tych badań wyłożył rzymski matematyk Caraffa, który w r. 1825 napisał dziełko: Paucis expenditur clarissimi Laplace opinio de illorum, qui Lunam con=

ditam dicunt, ut noctu Tellurem illuminet. Romae 1825. Potem francuski astronom i matematyk Liouville napisał o tem rozprawę w Additions à la connaisance des temps pour 1845.

Otóż rezultat, do którego ci uczeni doszli jest mniej więcej ten: 1° że gdyby księżyc był miał pozycyę w przestrzeni naznaczoną mu przez Laplace'a, byłby ją w krótkim czasie utracił dla ciągłych perturbacyi; 2° że miałby 16 razy słabsze światło; 3° że trzecie prawo Keplera nie miałoby miejsca ani na księżycu ani na ziemi, przez co nasz system planetarny doznałby wielkich perturbacyi; 4° gdyby co nocy księżyc świecił przez cały rok, choćby z mniejszym blaskiem, wielka część studyów astronomicznych musiałaby być zaniechaną; nareszcie 5° rozumowanie Laplace'a sprzeciwia się temu, co napisał w tem samem dziele (: Système du monde p. 71:) „szybki ruch księżyca jeden może służyć do oznaczenia długości geograficznej na ziemi i że nie można zamiast księżyca używać słońca, bo jego ruch jest 13 razy wolniejszy od księżyca; zatem jeden księżyc jest stosowny do obliczenia długości geograf. na morzu."

Widzimy więc, że gdyby P. Bóg był urzeczywistnił myśl Laplace'a, księżyc chodziłby 13 razy wolniej, byłby zatem również jak słońce niezdolny do wielkiego zadania. (To też nie bez ważnej racyi powiada Duch św.: Gen. I. 14. „Niech się staną światła na sklepieniu niebios i niechaj dzielą dzień od nocy i będą na znaki i czasy i dni i lata") Stąd astronomowie wyciągają ten wniosek, że jeżeli dwóch wielkich matematyków jak Laplace

(a po nim Comte) wygłosiło tak śmiałą krytykę Stwórcy nieba, dowiedli tem tylko, że ich znajomość matematyki nie dorównywa matematyce Stwórcy.

Flint (Theism p. 238): „Tego tylko dowiedli, że ich własna matematyczna i mechaniczna umiejętność o tyle była niższa od owej intelligencyi, która umieściła księżyc tam gdzie jest, że nawet nie zdołali ocenić poprawnego jej postępowania przez rozwiązanie stosunkowo prostego problemu astronomicznego."

Gdyby jednak astronom który wynalazł nawet lepsze umieszczenie księżyca, to nie miałby prawa twierdzić, że dzisiejsze miejsce księżyca jest błędnem, bo musiałby dowieść, że jedynem przeznaczeniem księżyca jest ziemi przyświecać, a tego nikt dowieść nie potrafi. Wiemy także, że służy do podnoszenia morza, czyli do wywoływania przypływu i odpływu morza, a prawdopodobnie służy w systemie światowym do wielu innych rzeczy, których my nie znamy.

Podobną odprawę można dać innym krytykom planu stworzenia. - Wszak nie wiemy, na co są burze gwałtowne, trzęsienia ziemi, wybuchy wulkaniczne i t.d. Nie rozumiemy, dlaczego przez nie ginie tyle dobrobytu ludzkiego i żywotów ludzkich i zwierzęcych; ale tego rodzaju fenomenów nie należy sądzić według chwilowej szkody, jaką wyrządzają, lecz według przeznaczenia, jakie mają dla istnienia całej ziemi, lub nawet dla istnienia całego systemu planetarnego. Że tego przeznaczenia nie znamy nie jest żadną racya, aby je zaprzeczać. Tak samo możnaby wymyślać korzystniejszy rozkład stałego lądu i wód na powierzchni

ziemi, ale czy dlatego byłby rodzaj ludzki szczęśliwszym i byłby się lepiej i silniej rozwinął. Narzekają materyaliści, że tyle lądu jest niezamieszkałego dla złego położenia geograficzno-fizycznego, a nie starają się zaludnić tych lądów, które mają wszystkie potemu warunki.

Aby módz osądzić, czy rzecz stworzona ma jakiś defekt, nie należy jej rozważać z osobna, ani w stosunku do kilku rzeczy, lecz należałoby mieć pogląd na całość świata. A któż z śmiertelnych powie o sobie, że on ma ten pogląd? Dlatego wcale nie mamy potrzeby zjawiska przyrody krytykować jako niepotrzebne. Gdy w przeszłym roku było sławne trzęsienie ziemi na wyspie Ischia, w gazetach francuskich podniosły się okrzyki zgrozy, że P. Bóg zgubił tylu ludzi. To ubolewanie uderza tembardziej, że te same gazety chciałyby jak najprędzej przywrócić czasy Robespierra.

Wydaje się przeciwnem dobroci Boga, że od czasu do czasu powstają takie wybuchy, które niweczą masy ludzi i które nieraz wywracają całe cywilizacye. Jednakże na co są te zjawiska natury, nawet fachowi ludzie powiedzieć nie umieją; że zaś pociągają za sobą klęski, o tem się nie wątpi, ale często te klęski są zasłużone. Ludzie od dawna wiedzieli i wiedzą, że pewne miejscowości są nawiedzane wybuchami, mimoto zabudowali się na tem samem miejscu, chociaż były ostrzeżenia znakomitych fizyków i geologów, którzy miejscowość zbadali.- Jeżeli ludzie mają tylowiekowe doświadczenie, że pewne miejscowości są nawiedzane, to w żadnym razie nie powinni mieć pretensyi do Boga. Ludzie atoli zamieszkują okolice przy wulkanach nie tak z miłości kraju ojczystego, jak raczej przez chciwość, bo lawa po zwietrzeniu jest bardzo żyzną, a w pobliżu zwykle znajduje się wiele wód mi-

nezalnych, które chorych przyciągają. Gdzie jest zarobek tam ludzie na nic nie zważają! Jak nurkowie żyją z łowienia pereł, przyczem nieraz ginie taki śmiałek, tak ludzie budują i tańczą na wulkanach, chociaż wiedzą, że przyjdzie pok. który ich zmiecie.

Zwykle ludzie są przekonani, że oko jest najcenniejszym darem jaki P. Bóg dał człowiekowi; najwięcej wrażeń, najwięcej wiadomości wchodzi przez oko, najwięcej życia psychologicznego mieści się w oku; a zatem oko nie tylko nie tylko nas wiąże ze światem, lecz przedewszystkiem z ludźmi. Jednakże materyaliści w żadnym organie nie odkryli tyle błędów, ile w oku! Helmholz, fizyk berliński, wymienia wszystkie te błędy, a sprowadzają się mniej więcej do kilku: że n.p. promienie optyczne nie dokładnie się łamią w oku, że przejrzystość jest niedokładna, że jest chromatyczna i sferyczna aberacya, że jest ślepa plama (blinder Fleck) i t.d. i powiada dalej Helmholz, że oko ma wszystkie możebne defekta instrumentów optycznych, a jeszcze w dodatku mnóstwo swych własnych. A tak kończy: „Gdyby mi optyk chciał sprzedać tak źle zrobiony instrument, to naraziłby się na zarzuty z mej strony!" – Dobrze, że się P. Bóg nie pokazuje, boby mu każdy coś wyrzucał!

Helmholz zmuszony jednak wyznać, (i to są własne jego słowa, że oko ludzkie jest znakomicie dostosowaniem do swej funkcyi, że owe niedokładności optyczne są tak zrównoważone, że obraz, który się w oku tworzy, jest prawie dokładny; mimo więc wspomnianych defektów jest oko znakomitym organem.

Czyż więc owe mniemane, ledwie dostrzegalne defekta

oka upoważniają do twierdzenia, że żaden inteligentny Stwórca nie zrobiłby człowieka. Zdaje mi się, że podobny sąd byłby nadzwyczaj lekkomyślnym, bo jeżeli wracamy do ogólnego twierdzenia, że natura nie powinna być najdoskonalszą, bo taki nie był zamiar Boga, lecz każda część ma odpowiadać swemu przeznaczeniu, to wystarcza, żeby podziwiać Stwórcę i cześć mu okazywać. Ale zastanawiając się bliżej nad okiem, widzimy, że znakomity fizyk mylił się w swych zarzutach, bo nie zdaje sobie sprawy, jak złem byłoby oko, gdyby było doskonałem narzędziem optycznem. Nie jest to cel oka, żeby było organem optycznym, lecz ma być organem widzenia. Te dwa pojęcia są zupełnie różne. Nawet Helmholz i każdy zresztą fizyk musi wyznać, że najdoskonalszy instrument optyczny jest tylko uzupełnieniem oka, i że oko jest najlepszem narzędziem. Jednakże organ widzenia nie jest wcale narzędziem optycznem; nie ma być teleskopem ani mikroskopem. Gdyby nasze oczy były znakomitem teleskopem albo mikroskopem, toby najgorzej odpowiadały swemu przeznaczeniu, bo najprzód oko nie jest stworzone dla optyki, lecz stworzone dla duszy na to, żeby nam dawało wrażenia i żeby nam wypowiadało to, co się dzieje w naszej duszy. Otóż na to potrzeba czegoś więcej, niż optycznego instrumentu. Optyczny instrument jest czemś martwem, a zatem niedołęnem; oko zaś jest nietylko oknem, przez które wchodzą wrażenia świata zewnętrznego, lecz także w oku czytamy, co się dzieje w duszy ludzkiej. Gdyby kto chciał krytykować oko, musiałby nie brać rzeczy abstrakcyjnie, lecz mieć na względzie sobne przeznaczenie oka.

Czy oko stosownie do tego swego przeznaczenia mogłoby być lepszém, tego jeszcze żaden filozof nie dowiódł.
Możnaby przeciwnie dowieść, że gdyby usunięto owe mniemane błędy, toby oko daleko mniéj odpowiadało temu przeznaczeniu. Są zwierzęta, które mają daleko lepsze oczy, ale te oczy są inaczéj zbudowane, niż nasze. Gdybyśmy mieli oko orle, toby się ono dla naszéj cywilizacyi na nic nie zdało, bo najczęściéj oko orle nie widziałoby tych rzeczy, które dla naszéj cywilizacyi są potrzebne. Każdy sąd wydany o mniemanych defektach w przyrodzie jest zawsze jednostronny i ujemny, bo bierze zawsze jakąś cząstkę świata i krytykuje ją, a nie pytają się przeciwnicy wcale, jakie przeznaczenie ma ta rzecz w całości świata i w dziejach ludzkich.

Na wszystkie tego rodzaju zarzuty można zawsze przytaczać słowa św. Augustyna, który powiada, że gdy człowiek nieznający się na kowalstwie wejdzie do kuźni, to nie będzie wiedział, czemu jeden przyrząd jest na tem, a inny na innem miejscu, bo nie wie do czego one służą. Kowale wiedzą, dlaczego te narzędzia są tak, a nie inaczéj ustawione. (St. Augustin. in ps. 148 n. 18)
Porówn. św. Tomasza: I Sent. Dist. 39. q. 11. a. 2. ad 5.
„Dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est, quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam. Sed ratio ordinis cujus scitur a Deo, sicut medicus scit quare quibusdam aegris quandoque dat calida et quandoque frigida et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admiratur."
Otóż przy największém nawet wyobrażeniu, jakie mamy

o swych słabych zdolnościach, nie możemy twierdzić, że znamy całość świata, że wiemy doskonale dokąd świat idzie, jakie są jego narzędzia, które potrzebne są, żeby się utrzymał w równowadze. Y pono trzeba poprzestać na tem, co powiedział przed kilku czy kilkunastu laty fizyk Dubois Reymond, profesor berliński; „ignorabimus", to znaczy, że wszystkie problemy dla rozumu ludzkiego pozostawałyby w ciemnościach, gdyby (czego ów fizyk nie uznaje) tych ciemności nie rozprószyło objawienie. Jednakże objawienie tyle tylko daje światła, żeby człowiek znał te tajemnice, które mają związek z jego moralnem życiem i zbawieniem wiecznem, ale objawienie nie dało światła o kwestyach fizycznych, astronomicznych i t. d. Stąd po objawieniu pozostaje ta prawda, co mówi mędrzec w Star. Testamencie: „Mundum tradidit in disputationem eorum (świat wydał na dysputacyą, na poszukiwanie ludzkie). Jest wiele kwestyi, o których będziemy zawsze dysputować, kwestyi, o których rodzaj ludzki na tym świecie nigdy nie dowie się prawdy. Ale tego rodzaju kwestye nierozstrzygnięte nigdy nie mogą być argumentem przeciw prawdom moralnym i teologicznym, na których opiera się życie duchowe ludzkości. My nie dlatego wierzymy w istnienie Boga, że potrafimy wytłómaczyć każdą cząsteczkę przyrody, albo zdać sprawę z każdej formacyi w królestwie roślin lub zwierząt: istnienie Boga opiera się nie na szczegółach, lecz na całym porządku, jaki upatrujemy w świecie i na ogólnem prawie metafizycznem, że każdy skutek ma swoją przyczynę. Co do tego, że jest wiele rzeczy nie wytłómaczonych

to dowodzi tylko, że rozum nasz jest ograniczony i świata n zrobił. Architekt tłómaczy najlepiej przeznaczenie każdej komnaty, ale my nie jesteśmy architektami świata. Ta myśl przewodnia zawsze nam powinna przyświecać w odpowiedzi na pytania materyalistów, które są zawsze podawane ze złą wiarą, bo albo popisują się tem, że umieją zadawać pytania, albo są to ludzie niewytrawni, którzy naczytawszy się mnóstwo takich pytań nie umieją na nie odpowiedzieć, a starają się innych w błąd wprowadz. Nas jednak nie powinno to mieszać, bo nie jesteśmy obowiązani odpowiadać na wszystkie pytania.

Jest jeszcze myśl, o której nie trzeba zapominać, że wzmiankowane defekta tłómaczą się łatwo tem, że myśl Boża nie może się urzeczywistnić w materyi i stąd nawet Boże wyroby z materyi będą zawsze niedoskonałe, choć zawsze doskonalsze od ludzkich; Ta była myśl wszystkich filozof. począwszy od Platona: „idea niedokładnie objawia się tylko w świecie materyalnym". - Dlaczego tak jest, to zagadka, z którą wiąże się zagadka materyi.

Mógł P. Bóg nie stworzyć świata, ale jeżeli stworzył, to musiał się rachować z gruby mi przymiotami materyi, które stoją na przeszkodzie wykonaniu pojęć, albo figur oderwanych matematycznych. Tak jak jest niepodobieństwem utworzyć doskonałą figurę matematyczną z materyi, tak podobnie i organizm zwierzęcy. Tę myśl wyraża pięknie Dante, gdy w swej podróży po raju w III. części Boskiej Komedyi w pieśni XIX. dochodzi do sfery Jowisza i tam ukazuje mu się orzeł symboliczny, który mu opowiada o tych badaniach:

„Ten kto cyrklem swoim
Mierzył kończyny świata i w nim zamknął
Tyle i jawnych i ukrytych rzeczy,
Nie mógł tak swojej wypiętnować Mocy
W całym wszechświecie, aby Słowo Jego
Nie było zawsze nieskończenie wyższem,
I to jest pewna; bo pierwszy pyszałek,
Który wszelkiego stworzenia był szczytem,
Padł niedojrzały, że światła nie czekał.
A stąd rzecz jawna, że mniej doskonała
Istota szczupłem naczyniem być musi
Dla tego Dobra, które granic nie ma
I samo tylko mierzyć Siebie może." –

Do wspominanych zarzutów dodaję jeszcze inny rodzaj, który brany jest z fenomenu, będącego od początku świata dla wszystkich ludzi zawsze problemem niezgłębionym. Tym fenomenem jest cierpienie. Powiadają, że się to nie zgadza z dobrocią Boga, aby było tyle cierpienia na ziemi, a stąd powstały rozmaite systemy religijne, które zawdzięczają swe powstanie jedynie temu problemowi n.p. Manicheizm i inne dualistyczne teorye, które przyjmowały obok dobrego także i złego ducha. Za pomocą złego Ducha starały się tłómaczyć początek złego.

Ten problem powstania złego Kościół tłómaczy przez grzech pierworodny. Objawienie zajmuje się tylko rzeczami które z bliska obchodzą człowieka, a nie zajmuje się zupełnie cierpieniem, które było na ziemi przed powstaniem rodzaju ludzkiego, bo objawienie nie ma na celu tłóma-

czenia zagadek filozoficznych i astronomicznych. Jest niewątpliwą rzeczą, że gdy się zjawiły na ziemi pierwsze zwierzęta, już cierpiały i że zwierzę nie może inaczej istnieć jak odbierając naprzemiany wrażenia przyjemne i nieprzyjemne.

Pytają przeciwnicy Boga, dlaczego Bóg, który jest wszechdobrocią, tak świat urządził, że na nim najdoskonalsze istoty t.j. zwierzęta nie mogą inaczej istnieć jak cierpiąc i to nie tylko cierpiąc w swoim organizmie przemiany głodu, zimna i t.d. ale cierpiąc w sposób niesłychany śmierci nieuniknioną, bo wiadomo, że codzień ginną miliony zwierząt w najokropniejszy sposób. Nawet wyobraźnia ludzka nie może pomyśleć nic gwałtowniejszego od tej powszechnej rzezi w królestwie zwierząt. Pytanie więc, jak wytłómaczyć to cierpienie zwierząt?

Nie wątpliwie stoimy wobec problemu głębokiego, bo jeżeli w życiu ludzkiem można wytłómaczyć cierpienie naprzód przez grzech pierworodny, potem przez osobisty naszcie przez zasługę osobistą, przez poświęcenie, przez dobrowolne znoszenie znoszenie cierpień, jeżeli nawet można się pocieszać, że cierpienia będą wynagrodzone w przyszłem życiu, to zwierzęta nie mają tej pociechy, - a ciągle cierpią od rana do wieczora. Jakże wytłómaczyć ten problem?

Nadmieniam, że gdyby się nawet nie dał wytłómaczyć dostatecznie, niczegoby to nie dowodziło przeciw sile argumentu na istnienie Boga, bo nie znamy dosyć dokładnie całości świata, ani roli, jaką odgrywają zwierzęta

w ekonomii, aby módz dokładnie odpowiedzieć na pytanie: czy zwierzęta muszą cierpieć, czy też mogłyby istnieć bez cierpienia.

W przeszłym wieku dowodzono, że P. Bóg mógł tak doskonałe stworzyć zwierzęta, żeby nigdy nie doznały najmniejszych cierpień. Bayle w swoim dykcyonarzu historyczno-krytycznym, który tyle niegdyś narobił wrzawy, jako największy magazyn sceptycyzmu, proponował aż kilka sposób, według których mógł P. Bóg stworzyć zwierzęta bez cierpień. Jednak wszystkie te naprawy są tyle warte mniej więcej, co chęć wynalezienia lepszego miejsca dla księżyca. Pokazałoby się, że gdyby nie było cierpień, toby i zwierząt nie było.

Stąd psychologowie i filozofowie tak mniej więcej zapatrują się na cierpienia zwierząt: cierpienie jest najsilniejszą obroną organizmu zwierzęcego. Powiada Le Comte, że możność cierpienia odgrywa taką rolę w naszem życiu zewnętrznem, jaką n. p. forposzty rozstawione dokoła jakiejś fortecy; jak bez takich forposzt wkrada się nieprzyjaciel i bierze cytadelę, tak i nasz organizm, gdyby nie był cierpiętliwy, byłby w każdej chwili narażony na zgubę. Jeżeli się zaś przypatrujemy życiu zwierzęcemu, to cierpienie odgrywają nadzwyczajną rolę. I tak żadnaby się władza w zwierzęciu nie rozwinęła, gdyby do tego nie było zwierzę zmuszone przez cierpienie. Gdy są zwierzęta bez potrzeb lub gdy właśnie zaspokoiły swoje potrzeby, to spoczywają i nie czują w sobie potrzeby ruchu. Wszystko to, co podziwiamy w zwierzęciu: ruch, szybkość, zdolność do budowania gniazd lub innych mieszkań, nieprzebrane fortele zabierania

zdobyczy, rozwija się, bo zwierzę jest do tego zmuszone przez głód lub cierpienia innego rodzaju. A zatem gdyby kto cierpienia zwierząt chciał zamienić w argument przeciw istnieniu Boga, musiałby dowieść, że można bez cierpień urządzić życie zwierzęce na ziemi i osiągnąć tę samą doskonałość, jaka dzisiaj istnieje w połączeniu z cierpieniami. – Nikt się o to nie pokusił prócz Bayla, a i ten podał projekt, który tyle wart, co naprawa położenia księżyca lub naprawa oka ludzkiego, o czem wyżej wspomnieliśmy. Chcąc więc stąd dedukować, że skoro P. Bóg skazał zwierzęta na cierpienia, nie istnieje, bo Bóg może tylko być dobrym, to argumentacya taka byłaby przedwczesną, bo gdyby P. Bóg miał na celu to, żeby zwierzę ciągle używało, to mógłby je uwolnić od cierpień; ale taki stan równałby się niebytowi. Co zaś do człowieka (gdyż trudno nam jest przenosić się w położenie zwierząt) widzimy, że zawsze zostaje jedna potrzeba po drugiej, a najgwałtowniejszą są mody czyli, że jest niekontent z tego, co go otacza; otóż i zwierzę byłoby w tem samem usposobieniu. Stąd przychodzimy do konkluzyi, że ile razy ma być jakiś ruch, to musi być jakiś motyw do niego. Nie możemy zaś innego motywu wymyśleć jak pragnienie czegoś, a ile razy w zwierzęciu powstaje pragnienie, jest to już rodzaj cierpienia. Stąd cierpienie odgrywa tak wielką rolę w życiu zwierząt.

Możnaby także powiedzieć, że P. Bóg nie tylko ma na celu, żeby każde zwierzę było szczęśliwem, lecz żeby było także wyrazem jakiejś idei. To zaś byłoby niemożebnem, gdyby nie było pobudek, a te mogą działać tylko przez cierpienie. Przypomnijmy sobie, wielką prawdę, że

zwierzę czy człowiek zawsze w jednej połowie do materyi należą, tkwią w niej, są niejako wzięte z ziemi. Otóż główną cechą materyi to jest, że jest nieczynna (iners), że nie zdoła się poruszyć sama z siebie, i to odnosi się do zwierząt także, a nawet i do człowieka, chociaż on ma duszę nieśmiertelną. Całe życie człowieka jest walką przeciw inercyi materyi; Bóg tylko nie ma inercyi.-

Otóż cały ten ruch, który jest niejako wyrazem życia zwierzęcego, o ile my widzimy w naturze, następuje zawsze po jakichś motywach, ale motywa muszą się zawsze objawiać w zwierzęciu jako radość lub cierpienie. Człowiek nie zrobiłby żadnego kroku, gdyby nie doznawał jakiejś potrzeby. Otóż objaw tej potrzeby już jest cierpieniem, a w miarę jak potrzeba rośnie i cierpienie się wzmaga. Jeżeli się odważamy na cierpienia, to znów dlatego, że się spodziewamy po nich albo uniknięcia większych cierpień, albo też radości, przyjemności. Stąd człowiek zastanawiając się nad sobą znajdzie, że te władze, któremi się najwięcej szczyci, które mu są najpotrzebniejsze, najwięcej wymagają trudu i pracy. Biorąc ten problem z tej strony znajdziemy, że cierpienie w zwierzętach odgrywa nadzwyczaj ważną rolę. Gdyby nie było cierpień, toby się żadne zwierzę nie poruszało.-

---

Przeszliśmy główne objekcye, jakie zwykle podnoszą się przeciw istnieniu Boga, i przeciw argumentom, którymi się dowodzi J-go istnienie. Nie przechodziliśmy wszystkich, bo jest niesposób wszystkie wyczerpnąć, a potem nie wszystkie zasługują na odpowiedź; wiele nareszcie, które były w przeszłym wieku wygrane, już dzisiaj nie są powtarzane.

W pierwszym wieku n. p. mówiono, że kapłani wymyślili Boga, aby łatwiej rządzić. Teorya ta Condorcet'a, Encyklopedystów i Niemców, którzy należeli do tak zwanej „Aufklärungsperiode", uchodziła za coś bardzo mądrego. Jednak dzisiaj nawet materyaliści tego nie twierdzą, ponieważ religię napotykamy u wszystkich ludów bez wyjątku, a z nią zarazem jakieś duchowieństwo, zatem religia będąc tak powszechnym objawem antropologicznym musi wynikać z potrzeb rodzaju ludzkiego, musi mieć źródło swoje w jego naturze. Ile razy zaś istnieje jakaś potrzeba ogólna rodzaju ludzkiego, trudno przypuszczać, że tę potrzebę wymyśliła jakaś kasta ludzi, któraby nigdy nie była powstała, gdyby nie istniała ta potrzeba.

§. 7. Teologia Kanta.

Nie powinno zadziwiać, że poświęcamy Kantowi osobny paragraf, skoro w dziejach filozofii zajmuje znaczne, wyjątkowe stanowisko i w nowszych jeszcze czasach liczy wielu zwolenników, zwłaszcza wśród naturalistów idealniejszych. Dodam, że wydanie polskie Langego „Geschichte des Materialismus" (Historya filozofii materyalistycznej" przez Świętochowskiego i Jezierskiego) jest także powodem, aby obszerniej zająć się Kantem, bo Lange w gruncie wyznaje krytycyzm podobny do teoryi Kanta, a wszyscy u nas, którzy mają wstręt do grubego materyalizmu sympatyzują z idealistycznym realizmem Langego lub krytycyzmem (sceptycyzmem) Kanta; ci nareszcie, którzy nie lubią idei Boga, a sami przeciw Niej nowych argumentów wymyślić nie potrafią, pocieszają się tem, że Kant wszystkie dowody na istnienie Boga „zmiażdżył"! bo w Niemczech nazywają go wielbiciele „der Alles-

zermalnej! Jednakże materyaliści i naturaliści, którzy się powołują na Kanta, zapominają lub nie chcą dodać, że bynajmniej nie był niedowiarkiem, że jego „Kritik der reinen Vernunft" jest protestem olbrzymim przeciw niedowiarkom i materyalistom, a jeżeli usiłował wywrócić dowody na istnienie Boga, to na to tylko, aby w „Kritik der praktischen Vernunft" i w „Kritik der Urtheilskraft" oprzeć je na innym, trwalszym jak mniemał gruncie. Powoływanie się przeto materyalistów lub niedowiarków na Kanta dowodzi, że albo go nie zrozumieli, albo zrozumieć nie chcą.-

Kant przypuszczał, że materyalizm i tego rodzaju fałszywe systemy są dlatego możebne i ciągle się powtarzają, że niedostatecznie został wyjaśnionym mechanizm ludzkiego myślenia, i że ludzie wiele rzeczy twierdzą bez podstawy, znajdując się w ciągłych illuzyach. Mniemał, że jeżeli wyjaśni układ naszego myślenia, rozbierze jego mechanizm i pokaże nam kółka i kołeczka, to z jednej strony wprawdzie wywróci religię zwykłą, przyrodzoną i metafizykę, ale z drugiej strony wykaże, że zaczepki materyalistów nie mają żadnej podstawy. Dokonawszy tej ujemnej pracy napisał potem dalsze dwie krytyki, w których wszystkie pojęcia o nieśmiertelności duszy opiera na zupełnie innej podstawie. Jednakże mimowoli przyczynił się wiele do zamieszania pojęć do szerzenia sceptycyzmu, gdyż ludzie nie biorą tego, co autor chce dowieść, lecz to, co im się podoba. Stąd biorą z Kanta materyaliści najgorsze ustępy, a na lepsze nie zważają. Jest niewątpliwą rzeczą, że Kant nie był materyalistą, a jeżeli mu się praca nie udała, nie dowodzi to jeszcze, że pracował na korzyść materyalizmu..-

Dusza ludzka według Kanta ma trzy odmienne władze: 1) intuicyę (Anschauungsvermögen) tj. władzę odbierania percepcyi, które przychodzą ze świata zewnętrznego do nas przez zmysły; 2) rozsądek (Verstand) czyli władzę tworzenia związkłych sądów tj. łączenie jakiegoś predykatu ze swoim subjectem; nareszcie 3) tak zwany rozum (Vernunft) którą niektórzy filozofowie polscy niepotrzebnie nazwali umem, czyli władzę tworzenia syllogizmów z owych sądów, którymi się zajmuje wspomniany rozsądek. Każda z tych władz ma swoje formy wrodzone, w które człowiek wciska materyał przychodzący ze świata zewnętrznego. Nasza zmysłowa intuicya ma 2 formy: przestrzeni i czasu. Przestrzeń jest forma zewnętrznej zmysłowości, czyli pięciu naszych zmysłów, gdy nam dają wrażenia świata zewnętrznego (äussere Sinne). Czas zaś jest forma zmysłowości wewnętrznej (innere Sinn) czyli owych affektów i spostrzeżeń, które się w naszej duszy odbywają i po sobie następują.-

Wznosząc się od zmysłów do rozsądku (Verstand) czyli do władzy tworzenia sądów przyjmuje Kant 12 kategoryj t.j. 12 reguł czyli formułek, według których układamy wszelkie możliwe sądy. Te 12 kategoryi, którymi chciał zastąpić kategorye Arystotelesa, oderwał Kant od 4 form albo cech, z jakiemi występują sądy. Ponieważ każdy sąd ma swoją ilość (Quantität), potem ma swoją jakość (Qualität), swoją relacyę (Relation) i swoją modalność (Modalität), a każda z tych czterech form znowu przedstawia trzy odmiany, według tego, czy sąd jest jednolity (singulares Urtheil), czy częściowy (particulares), czy powszechny (allgemeines) i t.d., ułożył

Kant 12 głównych pojęć czyli kategoryi, jak wykazuje tabliczka, na której rozmieściłem także dwie formy intuicyi zmysłowej i trzy idee rozumu, o których zaraz powiem.

I. Intuicya (Anschauungsvermögen)

a. przestrzeń (Raum) b. czas (Zeit.)

II. Rozsądek (Verstand.)

a) Quantität	b) Qualität	c) Relation	d). Modalität
1. Einheit (singuläres Urtheil)	1. Realität (bejahendes Urtheil)	1. Substantialität (kategor.) u. Inhaerenz.	1. Möglichkeit (problemat. Urth)
2. Vielheit (particuläres Urth.)	2. Negation (verneinendes Urth)	2. Causalität (hypoth) u. Dependenz.	2. Wirklichkeit (assertor. Urtheil)
3. Allheit (allgemeines Urtheil)	3. Limitation (limitierendes Urtheil)	3. Gemeinschaft (disjunkt) od. Wechselwirkung.	3. Nothwendigkeit (apodict. Urth)

III. Rozum (Vernunft.)

a.) dusza b.) świat c.) Bóg.

Te 12 kategoryi uważa Kant za 12 pojęć nam wrodzonych, za pomocą których tworzymy sądy nasze, i według których odbywa się nasze myślenie w obrębie rozsądku (Verstand). Jednakże zostaje jeszcze trzecia władza: Rozum (Vernunft). Polacy męczyli się zawsze, żeby niższy rozum nazwać rozsądkiem, a wyższy umem. Jednakże ten rozdział jest zupełnie niedorzeczny, bo jestto ta sama władza, tylko raz stosowana do rzeczy praktycznych, a wtedy jestto rozsądek, drugi raz do rzeczy teoretycznych, a wtedy będzie to rozum. Twierdzenie zaś niektórych Niemców, jakoby człowiek miał osobną

władzę intuicyjną wyższą (Vernunft), zapomocą której chwyta najwyższe idee i rozwija w sobie niezależnie od świata zewnętrznego, jest bezpodstawnem. Wszystko bowiem, co nazywamy ideą lub ideałem pochodzi niezawątpliwie z tego samego źródła, co wszystkie pojęcia ogólne i oderwane; a zatem co do objektu tak zwany rozum wyższy niczem się nie różni od niższego, - różni się tylko co do applikacyi. -

Według Kanta rozum (Vernunft) w człowieku, ma także trzy idee, zapomocą których myślenie układa, porządkuje i podciąga pod pewne ogólne punkta widzenia, tak jak zapomocą owych 12 kategoryi rozsądek (Verstand) łącząc lub rozłączając pojęcia, tworzy z nich sądy logiczne. Są to: 1° Idea psychologiczna, czyli dusza; 2° idea kosmologiczna czyli świat; 3° idea teologiczna czyli Bóg. Idee te wydobywa Kant z trzech rodzajów syllogizmu, tak jak owe 12 kategoryi rozsądku wydobywał z czterech kształtów, w których występują sądy. Syllogizm kategoryczny prowadzi nas zapomocą kategoryi substancyalności i inherencyi do idei absolutnego subjektu, który nie może już być predykatem jakiegoś innego subjektu, - jestto idea duszy. Podobnież syllogizm hypotetyczny prowadzi nas przez kategoryą przyczynowości i niezależności do idei absolutnej zależności i warunkowego istnienia części w całości, - jestto idea świata. Nareszcie syllogizm dysjunktywny daje nam zapomocą kategoryi wzajemności do idei, że dla wszystkich jednostek jest jakieś źródło rzeczywistości - czyli ideę Boga. Umysłowość nasza z tymi formami jej wrodzonymi oderwana od treści pochodzącej ze świata zewnętrznego jest dla Kanta: Die reine Vernunft.

Poznawanie nasze zaczyna się od wrażeń zmysłowych, ze-

wnątrz odbieranych, a nigdy nie wznosi się ponad te wrażenia; rozsądek także nie wznosi się ponad te wrażenia, bo układa z nich pojęcia nie przekraczające nigdy granic zmysłowej intuicyi w granicach przestrzeni lub czasu; stąd jego kategorye nie tyczą się właściwie rzeczy zewnątrz nas będących lecz tylko obiawów, zjawiających się w subjektywnych formach zmysłowości i umysłowości.

Nie ulega wątpliwości dla Kanta, że są rzeczy zewnątrz nas; inaczej nie odbieralibyśmy żadnych wrażeń, ale czem one są w sobie (Ding an sich), tego powiedzieć nie umiemy, bo znamy tylko ich zjawiska (Phaenomena, Erscheinungen.)

Również nie możemy przekroczyć granic doświadczenia; nie możemy poznać, co leży poza granicami czasu lub przestrzeni (etwas rein Transcendentes). Poznanie duszy, Boga lub świata (jako całości) jest zgoła niemożebnem, bo jakkolwiek posiadamy owe idee w naszym rozumie, to jednak są to czcze formułki, którym nic nie odpowiada w rzeczywistości; są to reguły służące do porządkowania naszych pojęć, a zatem odnoszące się do samych pojęć, nigdy zaś do rzeczy zewnątrz nas. Możemy według Kanta poznać tylko zjawiska przyrody podpadające pod zmysły, ale wewnętrznej istoty przyrody poznać nie można.

Ponieważ owe trzy idee wspomniane ciągle wracają w naszem myśleniu i zdają się kłam zadawać twierdzeniu Kanta, że poza granice zmysłów wychodzić nie można, więc Kant chcąc nas zamknąć w granicach zmysłowych wrażeń, walczy przeciw owym trzem ideom, oraz przeciw temu, co nazywa „Transcendentaler Schein" (złudzenie nadzmysłowe). Idee owe są dla Kanta czcze i bez żadnego związku z jakąkol-

wiek rzeczywistością: są nam na to dane, aby regulować lub porządkować nasze pojęcia; przez wrodzoną zaś i bardzo naturalną illuzyą bierzemy je jako rzeczywiste byty. Stąd powstały niezliczone sofizmata, które Kant chciał rozproszyć za pomocą swej krytyki.

Pomijam obszerne jego wywody, a zatrzymam się przy idei wszechświata, czyli idei kosmologicznej. W niej także odkrywa Kant mnóstwo paralogizmów, w jakie umysł wpada, zastanawiając się nad światem zewnętrznym, jako nad całością jakąś. Postawił cztery sławne antynomie, w których teza tyle ma być warta co antyteza. Teza pierwszej antynomii taka: świat zaczął się w czasie i ma granice w przestrzeni; antyteza zaś: świat nie ma początku ani granic. Druga antynomia ma taką tezę: każda substancya złożona składa się z części pojedynczych; tezie tej odpowiada antyteza: w świecie nie istnieje żadna substancya pojedyncza. Trzecia antynomia odnosi się do wolnej woli; teza: istnieje wolność transcendentalna t.j. możność stawania się absolutnym początkiem szeregu skutków; antyteza: wszystko w świecie dzieje się według praw przyrody. Nareszcie czwarta antynomia ma tezę: dla istnienia świata potrzebna jest istota absolutnie konieczna; antytezę: żadna istota absolutnie konieczna nie istnieje ani w świecie, ani zewnątrz niego. Kant dowodzi naprzód każdej tezy, a potem antitezy dowodzi także; w końcu zaś wykazuje, że teza ma tyle argumentów za sobą, co antiteza.

Z tych antynomij widzimy, że kto tak daleko posunął sceptycyzm, rzeczywiście można o nim powiedzieć, że jeżeli nie wywrócił, to usiłował wywrócić wszystko, co ludzie przyjmo-

wali za pewne o istnieniu duszy, świata i Boga. Pomijam wyjaśnienie tych antynomii, a przechodzę do idei teologicznej.

Dla Kanta idea Boga jest ideałem czystego rozumu, bo zamyka w sobie wszystkie doskonałości i byty, jakie pomyśleć można. Przez ową transcendentalną illuzyę nam wrodzoną zamieniamy tę ideę w coś rzeczywistego, nawet w osobę, za pomocą znanych dowodów, które są sofizmatami bez żadnego waloru. Kant przechodzi owe dowody po kolei i usiłuje je zbijać. Naprzód zbija dowód ontologiczny, twierdzeniem, że jest tautologią, bo gdy przyjmujemy Istotę nieskończenie doskonałą, a potem chcemy dowieść z pojęcia tej istoty, że koniecznie musi istnieć, bo inaczej nie byłaby najdoskonalszą, ani najwyższą, to pojęcie egzystencyi albo bytu już jest zawartem w pojęciu istoty najdoskonalszej, a zatem popełniamy tautologię; gdy mówimy, że jest byt najdoskonalszy, nic innego to nie znaczy tylko, że najdoskonalszy byt ma przymiot bytu.-

Co do tego argumentu nie będziemy się spierali z Kantem; błąd jego zdaje się w tem polegać, że temu argumentowi nadawał nadzwyczajne znaczenie. Przekonaliśmy się, że ten argument w chrześciańskiej filozofii daleko mniejszą odgrywał rolę, niżby się to zdawało ze względu na sławnych ludzi, którzy go bronili. Bo chociaż trzech wielkich filozofów nim się posługiwało: św. Anzelm, Kartezyusz i Leibnitz, ogół jednak chrześciańskich filozofów, zwłaszcza scholastycy, byli jemu przeciwni. Dlatego Kant źle robi, że ten argument podaje jako najgłówniejszy i całą swą siłą ten argument zbija, kiedy większość chrześciańskich filozofów do niego nie przywiązywała żadnej wagi. Potem przechodzi Kant do argumentu kosmologicznego, który za pomocą pojęcia skutku i przyczyny szuka jakiejś przyczyny, któ-

ra byłaby sprawczynią świata. Kant ten argument zbija najprzód tą uwagą, jakoby prawo ogólne: iż każdy skutek ma swą przyczynę, miało tylko walor w obrębie fenomenów. Innymi słowy: całe rozumowanie tego dowodu opiera się na prawie przyczynowości, a ta jako jedna z 12 kategoryi umysłu nie sięga poza świat doczesny, będący wyrobem naszego ducha. Twierdzenie zatem, że nie ma skutku bez przyczyny wcale nie dowodzi istnienia jakiegoś Boga pozaświatowego, bo to prawo ma tylko znaczenie swoje w obrębie świata zjawisk przyrodzonych. Jest ono subjektywną formą naszego umysłu, ale czy jej odpowiada jakaś rzeczywistość objektywna, tego zgoła nie wiemy. –

Druga uwaga Kanta jest taka, że ten argument daje się z łatwością sprowadzić do dowodu ontologicznego, a zatem tak samo, jak ten, on także nie ma żadnej podstawy logicznej.

Następnie przechodzi Kant do trzeciego argumentu, t. j. fizyko-teologicznego albo teleologicznego. Rozumowanie że każdy porządek, każda celowość w świecie, musi pochodzić od rozumnego Stwórcy, jest bardzo popularnem, powiada Kant, a pomimo to, choć tak powszechnie używane, i trafiające do przekonania ludzi, nie ma ono żadnej wartości naukowej; bo 1° opiera się na analogii wyrobów ludzkich; 2° co najwięcej dowodzi, że jest jakiś Budowniczy świata, ale nie Stwórca; 3° pojęcie zamiaru lub celu nie sięga poza granice doświadczenia. – Nie można zatem dowieść, że Bóg istnieje, tak jak nie można dowieść, że dusza istnieje. Ale z drugiej strony nikt także dowieść nie

pokazać, że Boga nie masz, a zdaje się, że o to drugie chodziło Kantowi może najwięcej. Koniec zaś i wynik jego badań jest taki; że metafizyka w właściwem znaczeniu jest niepodobną, i że to, co my nazywamy metafizyką, jest tylko krytyczną wiedzą o rozmaitych formach subjektywnych, w które zaopatrzony jest umysł nasz. Jeżeli zaś posiadamy pewne ogólne idee w naszej głowie, to wedle Kanta mają tylko znaczenie idealistyczne albo regulacyjne, czyli, że porządkują pojęcia niższe, którymi zajmuje się i pracuje nasz rozum.

Taki mniej więcej wynik dzieła: „Kritik der reinen Vernunft“. Przekonaliśmy się, że to kompletny sceptycyzm, materyalizm, i pozytywizm, bo zamyka umysłowość ludzką tylko w granicach doczesnych codziennego doświadczenia. Oczywiście, w Niemczech wszyscy ci, którzy nie sympatyzują z religią, posługują się argumentacyą Kanta, aby poprzeć swoją tezę, że człowiek nie może poznawać nic pozaświatowego, lecz jest zamkniętym w świecie zjawisk, a jeżeli on te zjawiska układa według rozmaitych ogólnych pojęć, są to illuzye subjektywne, potrzebne mu do utrzymania ładu w swojej głowie.

Jednakże Kant nie poprzestał na tej krytyce ujemnej: napisał jeszcze drugą krytykę: „Kritik der praktischen Vernunft“, a tam afirmuje on znowu wszystkie dowody te, które zbijał w „Krytyce czystego rozumu“. Musimy przeto i nad tą drugą krytyką zastanowić się nieco, bo jest naturalnym poprzedniego dalszym ciągiem. Kant powiada, że umysłowość ludzka teoretycznie nie może dojść do żadnej jasnej wiedzy ani o duszy, ani o Bogu, ani o świecie o ile jest jedną całością, ale w praktycznem

życiu wcale ma się przeciwnie. Człowiek jest takiż istotą działającą ale w działaniu musi się powodować moralnością, bo bez moralności rozprzęga się życie społeczne. Tak więc Kant usiłuje nowy argument za istnieniem Boga wydobyć z moralności (co zresztą przed nim w innej formie wielu potężnych myślicieli zrobiło), a temu argumentowi nadaje tę formę, że człowiek ma tak działać, aby w każdej chwili jego działanie mogło być podstawą ogólnego prawodawstwa; innymi słowy: człowiek ma w każdej chwili postępować tak, jak każdy człowiek rozumny w tej chwili i w tem położeniu postępowałby: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte u. s. w. Kritik der praktischen Vernunft" (p. 54.) Ta zasada powszechna moralności tak nam jest wrodzona, jak pojęcie czasu lub przestrzeni. Ponieważ zaś ta zasada jest w głowie naszej, a dzieła nasze i umysłowość nasza jej się opierają, bo moralność jest ciągłą walką między cielesnością człowieka a jego umysłowością, zatem nie dosyć jest mieć tę zasadę moralną w głowie, trzeba ją także narzucać ciału. Tak działać nakazuje człowiekowi jakiś głos wewnętrzny. Jeżeli człowiek tego głosu nie słucha, doznaje zgryzot sumienia. Ten zaś rozkaz jest kategorycznym, czyli bezwzględnym, obowiązującym w każdem położeniu i w każdej chwili.

Kant sądził, że moralność na daleko wyższej oparł podstawie od samego chrześcijaństwa i szukał swej sławy głównie w tem, że oparł moralność na „autonomii". Powiada, że wszystkie dawniejsze systemy moralności były heteronomiczne. Te dwa pojęcia autonomia i heteronomia zasługują na rozbiór, bo szczególnie protestanci szczycą się tem, że wznieśli

się w moralności aż do autonomii; katolików zaś pomawiają o niewolniczą lub egoistyczną heteronomią.

Cóż to autonomia w moralności? – Jeżeli prawo: „Działaj tak, żeby twoje postępowanie mogło być podstawą dla ogólnego prawodawstwa" przeprowadzamy jedynie przez miłość tego prawa, wtedy wedle Kanta postępujemy autonomicznie; jeżeli zaś to prawo spełniamy przez wzgląd na jakąś nagrodę doczesną czy wieczną lub przez bojaźń przed karą, wtedy szukamy motywów poza prawem, a wtedy nasze postępowanie jest heteronomicznem, to znaczy, że obce prawo lub obcą wolę robimy normą i celem naszego działania. Żyć w autonomii jestto nadawać sobie samemu prawa moralności: „My – powiada Kant – nie szukamy zasady moralności w Bogu albo w prawodawstwie objawionem; nasz rozum powiada nam: Działaj tak, a nie inaczej, i dlatego wyższość nasza jest w tem, że każdy może być dla siebie prawodawcą. To jest nasza autonomia". – Jeżeli zaś wykonywamy prawo tylko przez miłość dla prawa, wtedy postępujemy według prawdziwej moralności, a jeżeli przez bojaźń albo żądzę nagrody, postępujemy niemoralnie. Odkrycie tej różnicy uważają protestanci za najwyższą zasługę Kanta.

Zdaje się, że na tem powinien był poprzestać i pozbawiwszy człowieka możności dowiedzenia się czegokolwiek pewnego o Bogu, o duszy i świecie, zrobić go swoim prawodawcą i niejako Bogiem, a o resztę już nie dbać. Był on jednak zbyt rozumnym, by chciał się taką moralnością zadowolnić. Zatem powiada: „Człowiek ma zawsze jakiś cel, do którego zdąża; tym celem jest szczęśliwość, wy-

wa zaś pewnych środków do dopięcia tego celu, a tymi środkami są cnoty." - Żeby się jednak nie zdawało, że to heteronomia, dodaje czempiędzej, że ten cel jest nam nakazany przez rozkaz kategoryczny, bo inaczej człowiek nie mógłby dojść do tego celu. Takie zaś zdążanie do celu będzie absolutnem niepodobieństwem dla człowieka (według Kanta), jeżeli nie wierzy zarazem w Boga, w nieśmiertelność duszy i w skończoność świata. -
Tu pokazuje się z jednej strony rozum Kanta, z drugiej jego nielogiczność. Rozum - bo wiedział, że moralność jest istnem niepodobieństwem bez przyjmowania Boga, który człowieka stworzył i wlał w niego prawo moralności; bez nieśmiertelności duszy, bo człowiek nie dojdzie do celu, jeżeli jego życie kończy się całe na tym świecie; nareszcie jedno i drugie jest niepodobieństwem, jeżeli świat nie ma granic ani w czasie ani w przestrzeni. Tak więc Kant idee Boga, duszy i świata przedtem zrobił tylko ideałem czystego rozumu, teraz przywraca je jako postulaty, bez których człowiek w praktyce nie może spełnić swego zadania moralnego. Dodać i to jeszcze należy, że Kant w trzeciej krytyce, tak zwanej: "Kritik der Urtheilskraft" przywraca argument teleologiczny, jako celowość i układ świata koniecznie dowodzą inteligencyi twórczej.
Na tem kończę rozbiór Kanta; muszę jednak dodać kilka uwag krytycznych. - To pewna, że cały system opiera się na bardzo kruchej podstawie. Nie mogąc pokolei przechodzić wszystkich illuzyi, w których się Kant znajdował, zastanowię się tylko nad pojęciami czasu i przestrzeni, a co o nich powiem, da się także zastosować do trzech idei Boga, duszy

i świata i do wszystkich dwunastu kategoryi umysłu.
Kant powiada, że czas i przestrzeń są to formy nam wrodzone, a zatem mają tylko walor subjektywny. Dowody na to są jednak dosyć słabe, jakkolwiek często wynoszono je jako największe odkrycie. Sprowadzają się bowiem te dowody do trzech: 1° że przestrzeń przedstawia nam się zawsze jako nieskończona; zatem nie może to pojęcie powstać przez wrażenia zmysłowe, bo te ukazują nam zawsze przestrzeń zewnętrzną skończoną; 2° Możemy sobie wyobrazić, że znikną wszystkie ciała, ale zostanie zawsze przestrzeń, to dowodzi, że przestrzeń jest formą umysłową, której się pozbyć nie możemy; 3° Czujemy, że ogólne pewniki, na których się opiera matematyka, mają walor powszechny. Gdyby zaś przestrzeń przez wrażenia zmysłowe niejako kawałkami do nas wchodziła przez doświadczenie, wtedy przestrzeń i na niej oparta matematyka miałyby znaczenie tylko empiryczne, któreby się mogło ciągle zmieniać; matematyka nie byłaby nauką dedukcyjną, ani nie miałaby znaczenia ogólnego.
Gdybyśmy te trzy dowody chcieli nawet przyjąć jako niewątpliwe i wystarczające, możnaby mimo to jedną uwagą cały system Kanta wywrócić. Z owych dowodów bowiem nie wynika, żeby czas i przestrzeń nie istniały zewnątrz nas, bo przypuściwszy nawet, że argumenta wykazałyby, jako przestrzeń jest nam wrodzoną formą, to z tego nie wynika, żeby nie mogła równocześnie zewnątrz nas istnieć. Kant nigdy sobie tego pytania nie zadał. A jednak każdy widzi, że w tem nic ma nic nielogicznego, aby w głowie naszej istniały pewne prawa myślenia i wyobraźni

które znakomicie odpowiadają pewnym prawom bytu zewnątrz nas; prawa bytu i prawa myślenia mogą istnieć obok siebie i być do siebie podobne. Ztąd więc, że ktoś przynosi ze sobą na świat pewne prawa myślenia nie wynika, żeby one nie mogły być także w świecie zewnętrznym; przestrzeń może być subjektywną formą zmysłów, a równocześnie także formą objektywną istnienia. Całe zaś rozumowanie Kanta opiera się na hypotezie, że przestrzeń i czas (a to samo odnosi się do innych kategoryi) są tylko formami subjektywnymi. Nie zadał sobie nigdy pytania, czy one nie istnieją także jako objektywne formy; tylko na jednem lub dwóch miejscach porusza lekko tę sprawę, mówiąc, że gdybyśmy także chcieli przyjąć zewnątrz nas przestrzeń i czas, tobyśmy popadli w tak zwany preformacyanizm Leibnitza, według którego wszystkie myśli i wrażenia, w monadzie naszej duchowej się odbywające, są już tak ułożone z góry, że się odbywają w tym porządku, w którym snują się materyalne zjawiska w ciele ludzkiem.

Jednakże hypoteza, którą podaliśmy, nie ma nic wspólnego z Leibnitzem, ani krótka uwaga Kanta nie wywraca prawdy, że świat posiada przestrzeń i czas jako formy realne swego istnienia. Co zaś do tak zwanych antynomii kosmicznych, że można tak samo dowieść, że świat jest w przestrzeni skończony, i że nie może mieć granic w przestrzeni, są zagadkami sofistycznymi i polegają na grubem nieporozumieniu. Jeżeli bowiem dowodzi ktoś, że świat nie może być bez początku w czasie, bo nieskończony łańcuch następujących po sobie zmian jest w fizyce i matematyce niepodobieństwem

to niewątpliwie druga antyteza Kanta, że świat nie mógł mieć początku, jest niedorzecznością. Cóż bowiem Kant przywodzi na poparcie twierdzenia, że świat nie mógł mieć początku? - Powiada: „Przed światem musiał być czas; nie możemy zaś sobie wyobrazić, co to był za czas, w którym nie było zmiany i w którym miał się kiedyś świat zacząć." - To jest oczywiste nieporozumienie, bo ci, co mówią, że powstał kiedyś świat, mówią także, że przed światem nie było czasu, bo on zaczyna się tam, gdzie się zaczyna ruch stworzeń; przed tym ruchem nie było czasu, a jeżeli nam się wydaje, że był, to gra taka naszej wyobraźni pochodzi stąd, że my realne pojęcia zamieniamy w imaginacyjne, które możemy rozszerzać w nieskończoność. W rzeczywistości jednak nie możemy powiedzieć, że był czas, w którym nic nie było, bo czas jest tylko zmianą, zatem czas zaczął się dopiero ze światem. A zatem argumenta Kanta, że jeżeli świat miał początek, to był czas, a potem dopiero świat, jest niewłaściwy, bo tego nikt nie twierdzi. - To samo można by powiedzieć o przestrzeni i t.p.

Nareszcie zwracam uwagę na trzy idee: Boga, duszy i świata. Kant powiada, że są to formy nam wrodzone myślenia, według których ustawiamy i porządkujemy pojęcia zmysłowe, ale że tym pojęciom nie odpowiada nic zewnątrz nas. To da się zastosować do tych także pojęć, cośmy powiedzieli o czasie i przestrzeni, bo przypuściwszy, że człowiek przynosi na świat ze sobą idee wrodzone o Bogu, duszy i świecie, to stąd wcale nie wynika, żeby im nie odpowiadała żadna rzeczywistość, jak twierdzi Kant. Widzimy zatem, że on wiele rzeczy przypuszcza, ale na przypuszczeniach nie

można opierać systemu, ponieważ system potrzebuje dowodów. Jeżeli zaś Kant w praktyce przyjmuje Boga, to niewątpliwie skazuje człowieka na najśmieszniejsze położenie skoro w życiu teoretycznem, które wypełnia lepszą połowę jego istnienia i do którego musi stosować swoje życie praktyczne, posługuje się illuzyami, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość; najwyższe zaś prawdy praktyczne, od których według Kanta zależy jego szczęście moralne, są w teoretycznym świecie illuzyą. Otóż takie pojęcie prowadzi do sceptycyzmu, a uniemożebnia życie moralne; bo chociaż wedle Kanta życie moralne nie może być szczęśliwem bez nieśmiertelności duszy, to taka wiara nie zrobi żadnego wrażenia w życiu praktycznem, skoro w teoryi okazała się pozbawioną wszelkiej rzeczywistości. Z tego więc wynika, że najsilniejsze dowody zostały poświęcone przez Kanta na korzyść jakiejś hypotezy, że przestrzeń i czas są formami subjektywnymi; usiłowanie zaś, żeby na gruncie moralności wybudować na nowo te pojęcia, nie świadczy pochlebnie o jego poczuciu moralności, ani nawet o jego rozumie praktycznym. To pewna, że idee nie mogą mieć dla nas żadnej wartości, które w świecie teoretycznym nie dadzą się usprawiedliwić. Cały zatem system Kanta powinniśmy uważać za chybiony, jakkolwiek w historyi filozofii zachowa wielkie znaczenie, bo przyczynił się do rozwoju krytyki teoryi umysłowości, a ta wydała znakomite rezultaty.-

Teol. przyr. 22.

Rozdział II.

O naturze i przymiotach Boga.

§.1. O poznaniu Boga.

Z dowodów na istnienie Boga widać, że jedyną drogą dowiedzenia się czegoś pewnego o istnieniu Jego, jest wnioskowanie ze skutków stworzonych o ich przyczynie stwórczej, czyli droga przyczynowości. „In praesenti Deum cognoscere non possumus, nisi per materiales effectus" (S. Thom. I. q. 86. a. 2. ad 1.) Jestto zarazem droga najpewniejsza, aby się czegoś dowiedzieć o naturze Bożej. -

Na wstępie należy odpowiedzieć na pytanie, jakim sposobem dowiedzieć się można o Bożej naturze, lub o przymiotach Boga? Rozbierałem powyżej pewne trudności podnoszone przez rozmaite szkoły, które przeczą, żeby rozumem przyrodzonym można się czegoś dowiedzieć o istnieniu Boga. Podana tam odpowiedź wystarcza także w pewnej części na drugie pytanie: jakim sposobem poznajemy naturę Bożą? -

Wszystkie dowody na istnienie Boga można sprowadzić do jednego wspólnego pojęcia, to jest do przyczynowości. Mają one wszystkie jedną i tę samą myśl przewodnią, że świat zmysłów jest skutkiem, i że ten skutek może być punktem wyjścia, aby odkryć jego przyczynę; jeżeli prawdą jest niezachwianą, że każdy skutek musi mieć swoją przyczynę. Jeżeli zaś ta droga jest najpewniejszą dowiedzenia się czegoś o istnieniu Boga, będzie ona także najpewniejszą, żeby

poznać choć w części naturę Bożą.

Wistocie, w każdym skutku musi być jakiś ślad przyczyny, która go wydała. Jeżeli Boga w tem życiu zapomocą rozumu przyrodzonego poznajemy tylko ze stworzeń, które są skutkami Jego Wszechmocy, to muszą owe skutki zawierać jakieś ślady, w których znamionuje się działanie, a zatem natura Boga. Kto uważa świat za stworzony przez Boga, musi także przyznać, że każda rzecz stworzona ma tyle w sobie bytu, ile Stwórca w nią wkłada, że istnieje o tyle, o ile Bóg ją do istnienia powołał (: creatura non habet esse, nisi secundum quod a primo Ente descendit (S. Tom. in. I Sent. prolog. q. I. a. 2. ad 2.) - Odłamek zatem bytu stworzonego może posłużyć do odsłonienia choć w drobnej mierze tajemnicy bytu Bożego.

Jestto dość powszechna nauka filozofów chrześciańskich, że przez rozważanie stworzonych skutków dowiedzieć się możemy o istnieniu ich niestworzonej przyczyny. Takie jest znaczenie słów św. Tomasza, że wszystkie przymioty rzeczy stworzonych istnieją w Bogu daleko doskonalszym sposobem (: „omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum" S. Tom. I. qu. 4. a. 2 corp.) Jeżeli zaś zapuszczać się chcemy głębiej w krytykę natury i przymiotów Boskich, należy zawsze mieć na uwadze, że potrojną drogą odbywa się takie rozumowanie. Wprawdzie powiedziałem na wstępie, że należy zaczynać od skutków zmysłowych, które nas otaczają, żeby się dowiedzieć o naturze Bożej, jednakże ta droga sama nie wystarcza. Skutki doczesne, zmysłowe, są czemś bardzo niedokładnem w porównaniu z swoją przyczy-

ną, albowiem przyczyna najwyższa stwórcza a rzeczy stworzone nie są tego samego porządku, ani tej samej miary. Przeto nie dość jest rozumować według prawa przyczynowości, trzeba także pamiętać, że przymioty właściwe rzeczom stworzonym albo nie znajdują się w ich Przyczynie, albo znajdują się niesłychanie doskonalszym sposobem.

Pochodzi to stąd, że stworzenie naśladuje wprawdzie byt Boży, jest zrobionem na podobieństwo Jego, a nawet, jeżeli mowa o człowieku, na obraz Jego, ale nie może Mu nigdy dorównać. Może być podobnem, ale nigdy równem Jemu, ani ściśle do Niego podobnem. Możemy z istnienia rzeczy stworzonych i zależności, w jakiej zostają, wnioskować, że Bóg jest i że od Niego są zależne, a nawet do Niego poniekąd podobne, ale gdy chcemy na podstawie rzeczy stworzonych coś wypowiedzieć o naturze ich Stwórcy, powinniśmy pamiętać, że każdy przymiot rzeczy stworzonych albo zupełnie nie istnieje w Bogu, albo niesłychanie doskonalszym sposobem.

Po tych uwagach łatwo zrozumieć się dają słowa św. Tomasza, że o Boskiej naturze dowiadujemy się, że jest przyczyną już to zapomocą powiększania, już to przez oddalanie (: „Deum cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem". I. q. 84. a. 7. ad 3.) Znaczy to, że Boga poznajemy jako przyczynę rzeczy stworzonych; przymioty zaś rzeczy stworzonych należy przypisywać Jemu nieskończenie doskonalszym sposobem, lub też zgoła odmawiać Jemu wszelkich stron ujemnych, wszelkiego ograniczenia, wśród którego istnieją rzeczy stworzone. Rzecz tak jasna, że nie potrzeba się nad nią dłużej zastanawiać. Oczywiście jedne przymioty są dodatnie, inne ujemne. Otóż

przymioty dodatnie n.p. mądrość, sprawiedliwość dobroć będą w Bogu per excessum. Ale z drugiej strony każda rzecz stworzona jest ograniczona, jest poddana prawom przestrzeni, czasu i najrozmaitszym zmianom; te strony ujemne nie mogą mieć miejsca w Bogu, muszą być z Jego pojęcia usunięte per remotionem. A zatem przymioty mądrości, sprawiedliwości, dobroci, dostrzegane w stworzeniach, będziemy najbardziej powiększali, gdy chodzi o Boga; czas zaś, przestrzeń, cielesność i wszystkie zmiany dostrzegane w formach doczesnego życia, należy odejmować od Bożej natury, gdyż ta musi być niezmienna, wieczna wszędzie obecna i t.d.

Cała ta nauka wyrażona w kilku słowach św. Tomasza, że przez skutki dowiadujemy się o Bogu, że jest, że jest przyczyną innych rzeczy, że jest wyższym nad inne rzeczy i od nich oddalony (: Per effectus de Deo cognoscimus, quod est, et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab aliis remotus" (s. Tom. Contr. Gent. III. 49.)]. Nic też innego nie znaczy sposób mówienia u Dionyzego Areopagity lub innych Ojców, że Boga poznajemy przez negacyę i affirmacyę, a nawet lepiej przez pierwszą, niżeli przez drugą. Przytoczę słowa Dyonizego Areopagity: „Należy - powiada on - położyć w naturze Bożej affirmacye wszystkich rzeczy, jako w ich przyczynie, ale bardziej jeszcze trzeba wszystkiego o Niej zaprzeczyć, bo natura Boska jest ponad wszystko (: Oportet in Ipsa (i.e. in natura divina) omnes rerum affirmationes asserere ac ponere, tamquam omnium causa et easdem magis proprie negare, tamquam quae supra omnia sit" (de myst. theol c. 1). Tenże sam Areopagita (de divin. nom. 13) nazywa Boga twierdzeniem wszystkiego i zaprzeczeniem wszystkiego - πάντων θέσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θέσιν

καὶ ἐξαίρεσιν — ponieważ wszystko, co jest dodatniego w stworzeniach, posiada On doskonalszym sposobem, a zarazem wyklucza ze Siebie to, co doczesne.

Ten sposób mówienia napotykamy u mistyków wszystkich czasów, a należy zatrzymać się nieco nad nim, skoro materyaliści zwykli brać go w zupełnie niewłaściwem znaczeniu. Büchner n. p. na poparcie swego ateizmu cytuje Anioła Szląskiego (Angelus Silesius), poetę mistycznego z XVII. w. jakoby ten na wzór innych mistyków w nic nie wierzył:

„Gott ist ein lauter nichts, ihn rührt kein nun, noch hier;
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwindet er dir."

Ten jednak sposób mówienia w ustach mistyków nic innego nie wyraża, jak to, że Bóg i Jego przymioty istnieją zupełnie innym sposobem, aniżeli w człowieku. Chcieć z takich miejscach wywodzić, że Anioł Szląski lub inni mistycy twierdzili, że Boga właściwie nie ma, jestto zupełnie nie zrozumieć ich słów.

To samo dawno przed szląskim poetą twierdził Jan Damasceński, że Bóg nie jest żadną z tych rzeczy, które są (Fid. orthod. 1. 4) „Deus nihil est eorum, quae sunt (οὐδὲν τῶν ὄντων) — ale zaraz dodaje „nie dlatego jakoby Sam nie był, lecz ponieważ jest ponad wszystko, co jest; jeżeli więc nasze poznawanie odnosi się do rzeczy istniejących, to rzecz, która jest ponad nasze poznanie, musi być także ponad nasze istnienie i na odwrót" (: non quasi Ipse non sit, sed quia est super omnia, quae sunt; si ergo nostrae cogitationes sunt entium, quod est supra cogitationem, est etiam supra essentiam, et vice versa, quod est supra essentiam erit etiam supra cogitationem.")

W tem także znaczeniu nazywają Ojcowie essencyę Bożą nie dającą się ująć, ani objąć czyli pojąć: ἄληπτον καὶ ἀπερίληπτον (inapprehensibilem et incomprehensibilem); sposoby mówienia, nader często napotykane u Grzegorza Nazyan., Bazylego, Grzegorza Nyss., Jana Chryzostoma i u wielu innych. Najlepiej jest ta myśl wypowiedziona w najgłębszym z Ojców Kościoła i największym z filozofów św. Augustynie: „Wszystko - powiada on - może być powiedzianem o Bogu, ale nic nie może być powiedzianem godnym sposobem. Nic - mówi dalej - nie jest szerszem nad to ubóstwo, bo szukasz imienia stosownego i pewnie nie znajdziesz; a jeżeli szukasz byle jakiego nazwiska, to można wszystkich użyć" (: Omnia possunt dici de Deo; nihil digne dicitur de Deo -- Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis. (S. August. in Joan. tr. XIII. n. 5.) Zatem wszystko możemy powiedzieć o Bogu, bylebyśmy pamiętali, że żadnym sposobem nie zdołamy kompletnie wyrazić natury, ani przymiotów Jego. I słusznie. Albowiem między Bogiem a światem widzialnym zmysłowym jest olbrzymia różnica, przepaść nieprzebyta. To też woli ojciec Kościoła, jak już wyżej wspomniałem, powiedzieć o Bogu czem nie jest, aniżeli czem właściwie jest.

Zob. Joh. Cyparissiotus: „Magis proprium est philosophari de Deo per negationes, quam per affirmationes. Theologia affirmans vim habet comparandi et probandi ac conjectandi et hoc tantum probat, scilicet Deum esse, ex iis, quae ab Ipso facta sunt; Theologia vero negans demonstrat Deum esse supra omnia, quidquam eorum, quae sunt, sed esse supra substantiam et supra omnia"

(De Theol. Symbol. Dec. XI. c. 9.) Porówn. s. Aug: „Facilius dicimus, quid Deus non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus; mare cogitas, non est hoc Deus; omnia, quae sunt in terra, non est hoc Deus; omnia, quae sunt in mari, quae volant per aërem, non est hoc Deus; quidquid lucet in coelo, ipsum coelum, non est hoc Deus. Angelos cogitas ...... non est hoc Deus. Ergo quid est? - Hoc solum potui dicere, quid non sit" (S. August. in ps. 85. n. 12.)

A zatem cokolwiek powiemy o Bogu opierając się na znajomości rzeczy stworzonych, zawsze da nam bardzo słabe i ograniczone pojęcie; i to odnosi się nietylko do wiedzy przyrodzonej, lecz także do tej, którą rodzi wiara, gdyż nawet wiara objawiona bardzo mało odsłania z natury Boskiej. Drogę zaś negacyi lub remocyi usilnie poleca św. Tomasz, twierdząc, że tem więcej się wie o Bogu, im więcej się od Niego doczesnych przymiotów oddala: „divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, immensitatem excedit, et sic Ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est; sed aliqualem Ejus habemus notitiam, cognoscendo, quid non est. Tanto enim Ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab Eo poterimus removere" (Contra Gent. I. 14.)

Nie należy atoli twierdzić, że wiedząc mało o naturze Boskiej, nic właściwie nie wiemy. Jestto zarzut podnoszony przez różnych filozofów współczesnych n.p. Jul. Simon'a, Hamilton'a, lub innych. Podobnie często spotkać się można z zarzutem, że negowanie, czyli wykluczanie z natury Boskiej ograniczeń i niedoskonałości, nic nowego nie wypowiada o Bogu, bo negacye owe najczęściej są tylko pozornymi negacyami,

w gruncie są twierdzeniem dodatniem. Mówiąc n.p. że Bóg jest <u>niezmiernym</u>, lub że jest <u>wiecznym</u>, wypowiadamy wprawdzie negacyę, jako nie jest zmierny, lub nie podpada prawom czasu, ale pod nią ukrywają się dodatnie przymioty: <u>trwałości, jednostajności</u> i.t.d. Nie można więc powiedzieć, że o Bogu nic nie wiemy; taka jest powszechna nauka O.O Kościoła. Często oni przypominają, że wiemy z pewnością, że Bóg jest, ale nie wiemy, czem jest. Stąd nazywają naturę Bożą nieujętą, niepojętą (ἄληπτον καὶ ἀπερίληπτον). Nie znaczy to, że nic zgoła o Bożej naturze wiedzieć nie można; znaczy tylko, że nasze przyrodzone o niej mniemanie jest niedokładne, ułomne, gdyż opiera się na rzeczach stworzonych, które niesłychanie różnią się od Stwórcy.

Pięknie da się ta nauka wyrazić słowami Grzegórza z Nissy: „Humana intelligentia nec tamen aucta est, ut clare videat invisibilem, nec tamen ab omni accessu ita sejuncta, ut nullam ejus, quod quaeritur informare possit obumbratum conceptum (εἰκασίαν); sed partim quidem quid sit i.q. quaeritur, per ratiocinationum tactum conclusit (διὰ τῆς τῶν λογισμῶν ἐπαφῆς ἐστοχάσατο), partim per hoc ipsum, quod perspici non potest, aliquam cognitionem cepisset... (con. Eunom XII. p. 327.)

Na zakończenie zwracam uwagę na sposób mówienia, że <u>wszystkie pojęcia o Bogu mają charakter analogii</u>. Wszelkie imiona (wyrazy) dzielą się na trzy kategorye, z których każda ma osobną nazwę. Są albo jednoznaczące (univoca, albo analogiczne albo aequivoca. Te zaś trzy nazwy mają stałe znaczenie, których nie należy tracić z oczu, gdy jest mowa o Bogu. Wyraz <u>univoce</u> oznacza dwa równe

przedmioty do jednego należące rodzaju, n.p. dwa konie. Wtedy wyraz „koń" w obu razach używany w tem samem znaczeniu. Jeżeli zaś konstelacyę na niebie nazywamy koniem, niedźwiedziem lub psem, to nie używamy tego wyrazu w tem samem co zwykle znaczeniu, lecz mamy denominationem aequivocalem, czyli że wyraz jest ten sam, ale oznacza dwa przedmioty nic mające nic wspólnego ze sobą. Nareszcie analogia, która nas najwięcej tutaj obchodzi, nie wyraża, że nazwa w obu razach jest zupełnie różna, lecz wyraża jakieś podobieństwo. Gdy zatem mówimy, Bóg jest, człowiek jest i świat jest, słowo „jest" nie ma w tych trzech przykładach tego samego znaczenia, czyli nie jest używane univoce, ale też nie jest brane aequivoce, jakoby żadne nie zachodziło podobieństwo między istnieniem Boga a świata. Dlatego wyraz „jest" kładziemy o Bogu w znaczeniu analogicznem.

Nadmieniam jeszcze, że jeżeli zapomocą dowodów przekonaliśmy się, że Bóg jest, to opierając się na tych samych dowodach możemy się wprawdzie dowiedzieć, jaką jest natura i przymioty Boga; należy atoli pamiętać, że wyrazy, którymi się posługujemy w ich określaniu mają tylko znaczenie analogiczne, a tym sposobem cała nasza wiedza o Boskiej naturze będzie wiedzą „per analogiam" czyli przez podobieństwo. Zapewne będzie w tem dużo antropomorfizmu. Niektórzy materyaliści chciwie podnoszą ten zarzut i chcieliby pod tym pretekstem, jako wszystko, co twierdzimy o naturze Boskiej, jest zaprawione antropomorfizmem, zabraniać nam twierdzić cokolwiek o Bogu. My się jednak antropomorfizmu pozbyć nie możemy, skoro jest prawdą zasadniczą naszej natury, że wszystkie rzeczy, zatem

i Boga, pojmujemy ludzkim sposobem. Jak astronom mówi, że słońce wschodzi i zachodzi, chociaż wie dobrze, że to nie jest prawdą; tak samo wiele sposobów mówienia ludzkiego musimy stosować do Boga, gdyż inaczej niebyśmy o Nim powiedzieć nie mogli. Taki antropomorfizm nie jest szkodliwy, gdy się pamięta, że jest tylko antropomorfizmem.

§. 2. Główne przymioty Boga.-

Przechodzimy teraz do przymiotów Boskiej natury, bo mówić o naturze jakiegoś przedmiotu, znaczy mówić o jego przymiotach; natura zawsze objawia się zapomocą przymiotów. Nie potrzebuję wyjaśniać, co to przymiot; możemy poprzestać na ogólnej uwadze, że przymiot jest zawsze jakiś sposób, którym objawia się albo działa natura jakaś.

Otóż przymioty są w Bogu dwojakiego rodzaju: albo bezwzględne (attributa absoluta), albo względne (attributa relativa). Przez pierwsze rozumiemy takie, które Bóg z konieczności posiada w swojej naturze, czyli które w Nim zawsze będą, chociażby świat nie istniał. Przymioty zaś względne Bogu przypisujemy w stosunku do świata, a właściwie nie można mówić, że Bóg zostaje w stosunku do świata, tylko, że świat zostaje w stosunku do Niego. Stosunek świata do Boga wymaga rozmaitych działań Boskich, n.p. siły stwórczej, siły utrzymującej, Opatrzności, i wszystkich stosunków łaski i miłości zachodzących między duszą ludzką a Bogiem. Takie więc przymioty nazywamy względnymi (attr. relativa.)

Tutaj gdy mowa o przymiotach bezwzględnych, nasuwa się podwójne pytanie: czy wszystkie przymioty Boskie

należy uważać za równoległe, czy też jeden uważać za główny lub fundamentalny, z którego, jakoby z korzenia, wyrastają inne przymioty? — Co do pierwszego pytania nie może być odpowiedź wątpliwa, bo chociaż rzecz jakaś mieć może liczne przymioty, jednak jeden z tych przymiotów należy uważać za główny, inaczej nie byłoby zjednoczenia między przymiotami. — Stąd mówiąc o duszy ludzkiej, możemy się zapytać, jaka jest główna władza w człowieku, albo, co stanowi essencyę duszy ludzkiej? Tak samo możemy przy Bogu zapytać, który przymiot jest w Nim główny, tak iż z niego wszystkie inne wypływają. Taka dedukcya odnosi się oczywiście tylko do naszego sposobu pojmowania, a nie do Boga, który jest istotą pojedynczą; atoli nasze metafizyczne pojmowanie Boga potrzebuje koniecznie wynaleść przymiot główny, kardynalny z którego inne dadzą się wyprowadzić.

Co zaś do drugiego pytania: który z przymiotów Boskich mamy uważać za główny, rozchodzą się uczeni. Jedni uważali za taką Jego mądrość, inni nieskończoność, inni nareszcie (użyję wyrazu utartego w filozofii) ascitas Boga. Dzisiaj większość filozofów chrześciańskich i niechrześciańskich mniema, że Boża ascitas jest owym przymiotem, który najlepiej wyraża treść Bożej natury. Należy naprzód zastanowić się nad tym wyrazem. —

Ascitas jest złożona z wyrazów „a se", to znaczy, że Bóg jest od Siebie, czyli że Boga nikt nie zrobił. Stąd wyraz ascitas możnaby po polsku najstosowniej oddać przez „niezależność". Na pozór wprawdzie wyraża ascitas coś innego, niż niezależność, w gruncie atoli oznaczają oba wyrazy to samo. Albowiem ascitas zna-

znaczy że rzecz jakaś nie ma przyczyny, czyli, że nie jest skutkiem żadnej przyczyny. Ile zaś razy można o jakiejś rzeczy powiedzieć, że skądsiś pochodzi, już nie będzie „a se", lecz będzie „ab alio". Wyraz więc „ab alio" oznacza największą zależność, gdyż nie można pomyśleć większej ani ściślejszej nad tę, która zachodzi między skutkiem a przyczyną. Skutek zawdzięcza całe swoje istnienie przyczynie. Mówiąc tedy o rzeczy, że jest zrobioną przez kogoś, wyrażamy jej zależność najbardziej radykalną; zależność w samej przyczynie.

Przeciwnie aseitas, niezależność jest głównym i kardynalnym przymiotem Boskim, bo naprzód daje nam najlepszą definicyę o Bogu. Jakież bowiem zadanie definicyi? - Musi składać się z dwóch części: z czegoś, co jest rzeczy jakiejś wspólnem z innymi rzeczami i z czegoś, w czem od nich się różni. Nie możemy definiować rzeczy, jeżeli nie wiemy, w czem się od innych rzeczy różni i w czem jest do tych podobna. Jeżeli kto zapyta, co to girafa? - musimy naprzód powiedzieć mu, w czem girafa jest podobną do innych rzeczy, które już zna. Jeżeli ma pojęcie zwierzęcia, powiemy mu, że girafa jest zwierzęciem; potem dopiero mu wyliczymy w czem się różni od innych zwierząt. Te dwa czynniki: różnicy i podobieństwa filozofowie dawniejsi nazywali „differencyę" i rodzaj „genus". Mówili n.p. filozofowie, że człowiek jest „animal rationale". Z tych dwóch wyrazów pierwszy oznacza „genus", pod który człowiek da się podporządkować, a drugi „differentiam specialem" t.j. różnicę od rodzaju animal. Ta różnica nazywa się „specialis", ponieważ razem z pojęciem rodzaju wyraża gatunek „species".

Każde ogólne pojęcie można uważać albo za podrzędne albo za rodzajowe albo za gatunkowe, według miejsca zajmowanego w hierarchii pojęć. N.p. pojęcie „istoty organicznej" może być rodzajem w stosunku do niższych pojęć „roślina" i „zwierzę". Wtedy istota organiczna będzie „genus", a roślina i zwierzę będą dwie „species". Ale tak pojęcie „roślina" jak pojęcie „zwierzę" mieści w sobie wiele niższych pojęć; z tych każde niższe będzie znowu „species", a każde wyższe „genus". - „Zwierzę" n.p. jest „genus" w porównaniu z niższem pojęciem „zwierzę kręgowe"; a to znowu jest genus w porównaniu ze „zwierzęciem ssącem" lub „ptakiem", a tak dochodzimy kolejno do ostatniego „genus" i do „species". Najniższymi gatunkami zwierząt ssących będą n.p. koń, pies, wieloryb i t.d., chyba, że chcemy jeszcze rozdrobnić je na rasy.

Otóż bez tych dwóch czynników t.j. bez pojęcia rodzaju i bez różnicy gatunkowej (specyficznej) nie możemy utworzyć definicyi. Jeżeli więc chcemy określić pojęcie „Bóg" powinniśmy także naprzód wykazać podobieństwo Boga do innych jestestw, a powtóre przymiot, którym się Bóg najwięcej od nich różni. Na to nie ma stosowniejszego przymiotu nad niezależność. Mówiąc o Bogu, że istnieje niezależnie, wyrażamy naprzód, że Bóg jest, powtóre, że On jest innym sposobem niż wszystkie jestestwa, które istnieją.

Gdy więc filozofowie mówią, że Bóg jest „ens a se", chcą przez to powiedzieć, że żadne inne oprócz Niego jestestwo nie jest „a se". Z jednej więc strony Bóg schodzi się z wszystkiemi jestestwami w tem że „jest", z drugiej atoli rozchodzi się, bo tylko On jest „a se", inne „ab alio".

Stąd przymiot niezależności trzeba uważać w Bogu za najgłówniejszy, ponieważ najwięcej Go wyróżnia. Można dawać o Bogu rozmaite definicye; można powiedzieć, że jest najmędrszym, najpotężniejszym; wszystkie te definicye będą także wyrażały przymioty Boskie, lecz nie będzie wśród nich tego przymiotu, którym Bóg najbardziej różni się od innych jestestw. Jest różnica między mądrością Boską i ludzką, ale nie jestto taka kardynalna różnica, jak pomiędzy zależnością stworzenia a niezależnością Boga. Jestestwa zawdzięczają swój byt komuś, a Bóg nie zawdzięcza nikomu. - .

Jasnem jest, że owo pojęcie Bytu, które wchodzi do definicyi Boga, nie powinno być brane jako pojęcie rodzajowe. Naprzód wydaje się, że wszystko, co jest, da się podciągnąć pod najogólniejsze pojęcie bytu, że zatem byt rozpada się na różne kategorye; przedewszystkiem na stworzony i niestworzony; stworzony znowu dzieli się znowu na duchowy i cielesny, a ten ostatni znowu na organiczny i nieorganiczny. Nie należy jednak z tej procedury logicznej, ułatwiającej subtelniejsze myślenie o Bogu, wyprowadzać konkluzyi, że Bóg rzeczywiście jest podporządkowany pod jakieś ogólniejsze pojęcie Bytu razem z rzeczami stworzonymi, gdyż pomiędzy bytem Boga a bytem stworzeń zachodzi tylko pewna analogia, podczas gdy w hierarchii stworzeń umieścimy zawsze pod jednem pojęciem ogólnem rzeczy tego samego porządku. Gdy dzielimy rzeczy stworzone na żywe i nieżywe, organiczne i nieorganiczne, myślimy zawsze o rzeczach należących do jednego porządku istnienia, a które nietylko są podobne do siebie, lecz mają te samą treść i zostają w tym samym porządku myślenia. Przeciwnie, gdy

mowa o Bogu, myślimy o Bycie, który jest podobnym do bytu stworzeń, ale z daleka. - Stąd mówiąc o bycie należy rozumieć, że to jest pojęcie transcendentalne, t. j. znachodzące się we wszystkich pojęciach, ale nie jest pojęciem, które wszystko w sobie mieści. Można tego dowieść i w ten sposób, że ustawiamy szereg pojęć, zaczynając od najogólniejszego n. p. od jestestwa stworzonego. Jeżeli dzielimy jestestwa stworzone na żywe i nieżywe, żywe zaś na rośliny i zwierzęta, to każde niższe pojęcie posiada jakiś przymiot, którego nie ma we wyższem; gdyby bowiem rośliny były tem samem, co istota żywa, nie zachodziłaby potrzeba dzielić żywe na rośliny i zwierzęta.

Z Bogiem atoli i bytem ma się rzecz zupełnie inaczej. Jeżeli byt dzielimy na stworzony i niestworzony, to oba przymioty: stworzony i niestworzony nie są czemś nowem dla bytu, bo czemże są dwa pojęcia „stworzony i niestworzony"? - Oczywiście bytem. Każda rzecz czy istnieje logicznie, czy cieleśnie, czy duchowo, zawsze jest i może być uważaną za jakiś byt. - Byt zatem nie jest pojęciem, które zawiera które zawiera w sobie szereg pojęć tego samego porządku, lecz jest pojęciem transcendentalnem, które zamyka pod sobą szereg jestestw, nie mających ze sobą nic wspólnego, gdyż naprzód zamyka szereg pojęć logicznych, potem znów istnień materyalnych. Widzimy także olbrzymią różnicę pomiędzy istnieniem naszych pojęć, a istnieniem świata zewnętrznego; a jednak pierwsze i drugie nazywamy bytem.

Nareszcie byt zaświatowy i byt Boży z daleka może podob-

nym jest do bytu stworzeni, ale zupełnie innego porządku. Gdybyśmy atoli nie wzięli pojęcia bytu, nie moglibyśmy dać o Bogu żadnej definicyi. Tu bierzemy to najogólniejsze pojęcie w znaczeniu tylko logicznem; że pojęcie bytu niezależnego, prawdziwego, doskonałego, istotnego, do którego nic nie może być dodanem, bo wszystko on w sobie zamyka, jest głównym przymiotem Boga, o tem większość filozofów tak chrześciańskich jak niechrześciańskich nigdy nie wątpiła. N. p. św. Tomasz powiada, że byt Boży tem się różni od innych bytów, że nic do niego dodanem być nie może: „eo hoc ipso esse Dei ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest" (Cont. Gent. I. 26.) – Św. Hilary powiada, że nic tak nie jest właściwem Bogu, jak być: „non aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur" (de Trin. I. 5.) A zatem, jeżeli chcemy podnieść w Bożej naturze przymiot, który Ją najwięcej wyróżnia, będzie to, że „On jest" i to sposobem zupełnie odmiennym od wszystkich innych jestestw. Można dodać, że ten przymiot jest najdoskonalszym w naturze Bożej, którego Bóg sam użył, aby Swoją essencyą wyrazić. Bóg chcąc Siebie nazwać, niewątpliwie wyraził ten przymiot, za pomocą którego mógł najdokładniej uwydatnić Swoją naturę. To też na zapytanie Mojżesza (Exod. III. 14), jakie jest Imię Jego, odpowiedział: „Jam jest, którym jest" – a potem raz jeszcze to Swoje Imię powtarza: „Tak powiesz synom Izraelowym: który jest, posłał mnie do was".

Ojcowie kościoła zastanawiając się nad tem miejscem podnoszą właściwość nazwiska, które wyraża samą essencyę:

Bóstwa. Zdania ich są poniekąd streszczone w słowach św. Augustyna: „Nie rzekł: On Pan wszechmocny, miłosierny, sprawiedliwy. Gdyby to wyrzekł, mówiłby prawdę". Non dixit: Dominus Deus ille omnipotens, misericors, justus; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus, quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit et tamquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis inquit: Qui est, misit me" (In psal. 134. n. 4.) Św. Tomasz objaśnia: „Hoc nomen: Qui est, est dignius et magis Deo proprium" (In I. Senten. Dist. VIII. q. 1. a. 1 ad. 3.)

§. 3. Bóg jest wieczny

Powinniśmy teraz okazać, że wszystkie inne przymioty Boże wypływają z Jego niezależności, a w niej znajdują swoje uzupełnienie. A naprzód twierdzimy, że Bóg jest wieczny. Cóż to wieczność? Zwykle nazywamy wiecznem, co nie miało początku, ani końca mieć nie będzie. Że w tem znaczeniu Bóg jest wiecznym, nie może być przedmiotem dyskusyi. Mieć początek znaczy być skutkiem czegoś, a zarazem być zależnym od czegoś poprzedzającego. Że zaś Bóg nie może być zależnym, nie może mieć przed Sobą lub za Sobą przyczyny, którejby był skutkiem; zatem nie może mieć początku, a dla tej samej racyi nie może mieć końca. On jeden ma cały byt Swój w Sobie, a nie może go nigdy postradać, gdyż tylko byt pożyczany, udzielony, się utraci.

W tem znaczeniu powiada Orygenes, że ciągłem lub wiecznem nazywa się to, co nigdy nie przestaje istnieć: „Sempi-

ternum vel aeternum proprie dicitur, quod neque initium, ut esset, habuit, neque cessare numquam potest esse, quod est." (De princip. I. 2. n. 11.). Jednakże takie pojęcie wieczności aczkolwiek popularne jest niedokładne i niefilozoficzne. Sensualiści za przykładem Lockego twierdzą, że tylko takie pojęcie o wieczności jest prawdziwem, ponieważ według nich każde pojęcie abstrakcyjne powstaje przez dodawanie do siebie pojęć konkretnych, zatem i pojęcie wieczności powstaje, gdy dodajemy do siebie cząstki chwil a wyobrażamy sobie szereg czasu, który po sobie nie będzie miał końca, ani przed sobą nie będzie miał początku, czyli tworzy łańcuch nieskończony. Jednakże nieskończoność ta, powiada Locke, nie powstaje innym sposobem, jak przez dodawanie szczegółowych chwil, z których życie ludzkie się składa; a jak w dodawaniu możemy dodawać dodajniki, taksamo w wyobraźni możemy sobie utworzyć szereg chwil, który potem nazywamy wiecznością. (Zob: Essais philosophique etc. Livr. II. chap. XIV. §. 27.)

Takie pojęcie jest jednak jednostronnem. Przekonamy się, że oprócz popularnego wyobrażenia o wieczności, należy do niego wprowadzić jeszcze inny czynnik, który je z gruntu zmienia. Już dawniejsi Ojcowie kościoła i filozofowie chrześciańscy zwracali uwagę na to, że co innego jest pojęcie wieczności, a co innego pojęcie czasu ciągłego. Ryszard a S. Victore słusznie rozróżnia dwa wyrazy „aeternum" i „sempiternum" i powiada, że „sempiternum" zdaje się być to, co nie ma początku ani końca. „Wieczne" zaś jest nie tylko pozbawionem początku i końca, lecz oprócz tego wszelkiej zmienności w szeregu ruchu, a chociaż to, co wieczne także nie ma początku ani końca, to jednak

dobrze jest te dwa pojęcia od siebie odróżniać. Nakoniec zapytuje, co to jest wieczność? - Nic innego, jak ciągłość bez początku i końca, pozbawiona wszelkiej zmienności: aliud videtur sonare aeternum, aliud autem sempiternum. Sempiternum quidem videtur esse, quod caret initio et fine. Aeternum, quod caret utroque et omnem mutabilitatem et quamvis forsitan neutrum sine altero invenitur, recte tamen inter nominum significationem distinguitur. Quid itaque aliud est aeternitas sine initio et fine et carens omni mutabilitate" (De Trin. II. c. 4.)

Wistocie to, co wyróżnia wieczność od niekończącego się czasu, jest nieobecność zmian, ruchu, przemian i wogóle wszystkich przymiotów, które posiada czas. Stąd dusza będzie trwała w nieskończoność, ale nie będzie miała tej wieczności, której Bóg używa. Są to dwa różne pojęcia: istnienie wieczne Boga, a istnienie duszy ludzkiej nie mające się nigdy zakończyć. Już św. Tomasz zauważył, że pojęcie czasu opiera się na ruchu i na liczeniu poprzedzającej chwili i następującej; to zaś, mówi, co jest pozbawionem wszelkiego ruchu i zawsze ma się tym samym sposobem, w tem nie można rozróżniać poprzedzającej chwili od następującej. Jak więc racya czasu na tem polega, że się liczą chwile poprzedzające następującymi, które są w ciągłym ruchu, tak znów racya wieczności przedstawia się w pojęciu jednostajności, która jest postawioną poza wszelkim ruchem: „Tempus nihil aliud est, quam numerus prioris et posterioris in motu et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu: ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra—

motum, consistit ratio aeternitatis." (s. Thom. I. q. 10. ar. 1. corp.)
Dawno już przedtem wyrzekł św. Augustyn: „Spatia temporis praeteritis et futuris motibus constant; nihil autem praeterit in aeterno et nihil futurum est" (De vera religione c. 49.)
Oczywiście nam ludziom bardzo trudno zrobić sobie jasne pojęcie o wieczności; przywykli do czasu, który ciągle upływa, łączymy dwa pojęcia: „niekończąca się przyszłość i „przeszłość bez początku" i zdaje nam się, że to już wieczność; tymczasem chcąc sobie zrobić jasne pojęcie o wieczności powinniśmy zwrócić uwagę na chwilę teraźniejszą. Wiemy, że ta właściwie nie istnieje, gdyż każda minuta ledwie się pomyśli o niej, już należy do przeszłości. Gdyby więc ktoś potrafił teraźniejszość zatrzymać, żeby bez przemijania trwała, to byśmy mieli prawdziwą wieczność. Zresztą każdy wie z własnego doświadczenia, że czas to zmiany zewnętrzne, z których tylko dlatego zdajemy sobie sprawę, że widzimy pewne po sobie następujące zmiany. Ludzie, którzy byli pozbawieni miary czasu, tracili także pojęcie czasu. - Chociaż trudno wyobrazić sobie jakiegoś człowieka, któryby nie miał żadnej miary czasu.
Każdy wie z własnego doświadczenia, że zatapiając się w myśleniu po niejakim czasie spostrzega ze zdziwieniem na zegarze, że ta chwila, która mu się bardzo krótka wydawała, bardzo długo trwała. Obraz więc niejaki wieczności daje chwila, w której się tak zamyślamy, iż tracimy zupełnie poczucie tego, co nas otacza. -
Otóż takie stany psychiczne, w których człowiek zupełnie traci poczucie zmienności, a mniema, że jest w ciągłej teraźniejszości, dają nam najlepszy obraz wieczności

Boskiej, która jest ciągłą teraźniejszością. Dlatego trudno wyrazić pojęcie wieczności niedokładniejszym sposobem, niż zwykle ludzie robią, gdy mówią, że to czas bez początku i końca, bo to nie jest żaden czas.

Nie znamy lepszej definicyi nad piękną i głęboką definicyę Boecyuszu w dziele „de Trinitate" który jak w innych kwestyach, tak i w wieczności najlepszą odgadł definicyę mówiąc: „Niekończącego się żywota całe razem i doskonałe posiadanie" - [Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (de Trinit. V. 16. n.17.)]. W tej definicyi dziwnie głębokiej dwa pojęcia zasługują szczególniej na uwagę: pojęcie „interminabilis", które odpowiada popularnemu wyobrażeniu, że wieczność to czas, który się nigdy nie kończy - i pojęcie „tota simul" to jest ciągła teraźniejszość; różnica bowiem między wiecznością a czasem jest w tem, że używanie czasu może się odbywać per successionem t.j. jedna chwila następuje po drugiej. Boecyusz zaś chcąc wykluczyć doczesność, powiada: „tota simul et perfecta" musi jej używać kawałkami niejako, ponieważ taki los istot doczesnych, że w nich następuje zmiana po zmianie. Chcąc więc ten niedostatek wykluczyć zupełnie, powiada: tota simul" to znaczy, że wszystkie chwile, które według ludzkiego pojęcia składają niekończący się szereg, są wszystkie razem w niekończącej się teraźniejszości - i taka jest prawdziwa wieczność Boga.

Także inne wyobrażenie, które weszło do jego definicyi, zasługuje na uwagę, mianowicie pojęcie życia. Boecyusz nie bierze za podstawę swej definicyi zwykłego bytu, bo byt jest pojęciem abstrakcyjnem, a nadto jest wspólny wszystkim jes-

testwom, zatem jest czemś niezmiennem. Gdyby więc powiedział, że to jest niekończący się byt, nie byłby wyraził głównej rzeczy, o którą chodzi w życiu Boga, t.j. że Bóg jest pełnością akcyi i działania, przez co niedopuszcza następstwa chwil po sobie. Gdyby chodziło o zwykły byt oderwany, to wydaje się rzeczą zwykłą, że w każdej chwili zawsze jest ten sam, ale że byt żywy czyli życie, najwyższe pojęcie ruchu i działania, jakie możemy sobie utworzyć, jest całem w jednej chwili obecnem - to jest prawdziwe pojęcie Boskiej wieczności.

Jeżeli więc mamy dokładniejsze zrobić sobie pojęcie o wieczności, należy wziąć definicyę Boecyusza i powiedzieć, że wieczność jest ciągłą teraźniejszością, nie znającą zmiany. Definicyę tę przyjęli chrześciańscy myśliciele. Większość z nich wyrobiła się na Boecyuszu; atoli nawet żyjący już przed Boecyuszem t.j. przed VI.w. mieli podobne wyobrażenie o wieczności. - Jak największy z filozofów chrześciańskich w V wieku Augustyn powiada, że wieczność jest całą Boga substancyą, i że w tej substancyi jest tylko jedno ciągłe „jest": „ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi jam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi „Est". Non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit jam non est, et quod erit, nondum est; sed quidquid ibi est, non nisi est (in psal. 101. serm. 2. n. 10.)

Wspomniałem już, że najlepsze wyrażenie na oznaczenie Boga jest pojęcie „jest" a tak Bóg sam się nazwał wobec Mojżesza, stąd powiada Augustyn, że najdokładniejsze pojęcie o wieczności Boga daje Jego substancya, górująca w jednem

pojęciu „jest." W tem samem znaczeniu należy także brać wyrażenie św. Tomasza, że wieczność tj. „teraz", które niezmiennie jest zawsze obecnem wszystkim częściom czasu: „nunc quod invariatum adest omnibus partibus temporis" (in I. Sent. Dist. 37. q. 2. a. 1. ad 4) Widzimy, że definicya św. Tomasza schodzi się prawie zupełnie z pojęciem Boecyusza.
Chcąc dać krótką definicyę wieczności, a zarazem powiązać ją z przymiotem niezależności, powiemy, że wieczność jest to niezależność od czasu. W tem pojęciu zamyka się brak wszelkiego następstwa.

§. 4. Bóg jest nieskończony a zarazem wszechobecny.

Teraz przychodzę do dwóch innych przymiotów, które w gruncie rzeczy oznaczają tylko jeden. Mówimy, że Bóg jest nieskończony i zarazem wszechmocny. Te dwa pojęcia nic innego nie wyrażają, jak zastosowanie niezależności Boga do przestrzeni. Tak jak niezależność Boga od czasu jest wiecznością, tak niezależność Boga od przestrzeni jest Jego nieskończonością i wszechmocnością. – Cóż pojmiemy przez nieskończoność? – Ludzie wyobrażają sobie najczęściej, że to przedmiot, który rozciąga się bez granic. Takie pojęcie robią sobie o świecie gdy go nazywają nieskończonym. Zwykły człowiek nie przypuszcza że świat może być skończonym, bo nie widzi jego granic; powiada więc, że świat nie ma granic. Gdy zaś zastanawia się nad istotą Boga, powiada, że Bóg musi być jeszcze większym od świata, a zatem przypisuje Bogu jeszcze

rozprzestrzenieniu. To pojęcie napotykamy u pogańskich filozofów, którzy określają nieskończoność Boga tak, że On nie da się pomieścić, objąć żadną przestrzenią.

Na to zwrócił już uwagę św. Atanazy, że nie można znaleźć żadnej wielkości, któraby mogła objąć wielkość Boga, to bowiem, co jest niezmierzonem, nie da się pomieścić w tem, co można zmierzyć: „Ne quaeratis loci magnitudinem tantam, ut quae possit Dei magnitudinem capere. Non enim, quod immensum est, in menso est." (Contra Sabelii gregales n. 10). Nie możemy się jednak że zadowolnić takiem pojęciem grubem; a jak pojęcie wieczności staraliśmy się doprowadzić do jakiejś więcej wyrobionej idei, tak i dla pojęcia nieskończoności powinniśmy szukać lepszej definicyi. Dwa te pojęcia „nieskończony" i wszechobecny" napozór tak różne, wyrażają raz dodatnim, drugi raz ujemnym sposobem, rzecz tę samą. Jeżeli nieskończoność Boga wyraża w ujemnej formie, że Bóg jest większym od wszelkiej miary, od wszelkiej przestrzeni, którą można zmierzyć- to wszechobecność Boga w dodatniej formie to samo wyraża. Ponieważ zaś ludzie uważają świat albo przestrzeń, zamykającą świat, za nieskończoną, zatem nieskończoność Boga musi być jeszcze większą od świata, a tym sposobem wszechobecność Boga, odniesiona do kończyn świata materyalnego, wyraża jeszcze dobitniej, że Bóg nie da się zmierzyć.

Tej wszechobecności Boga możemy dowieść następującym sposobem: Bóg musi być obecnym w każdej rzeczy i to przez swoję essencyę. Jestto zdanie wszystkich chrześciańskich filozofów, że nie przez działanie jakieś zdaleka, lecz wprost przez swoję essencyę jest cały obecny w każdem miejscu,

wypełnionem albo niewypełnionem w przestrzeni. Ażeby to wytłómaczyć, należy przypomnieć, że stwarzanie jest wyprowadzaniem rzeczy z nicości. Niedość atoli było rzeczy stworzyć, bo rzeczy, wyprowadzone z nicości, musiałyby do niej powrócić, gdyby Bóg przestał je utrzymywać ponad nicością. Stąd powiadają teologowie, że utrzymywanie rzeczy stworzonych jest niejako ciągłem i nowem stwarzaniem, czyli że pierwszy akt woli Bożej, przez który On rzeczy wywołał z nicości, sprawia ciągle, że one trwają, a nie wracają do nicości. Otóż utrzymywanie rzeczy w swem istnieniu znaczy, że Bóg daje rzeczom nietylko istnienie, lecz także wszystkie te siły, któremi one działają. Wśród tych sił jest także siła wypełniająca przestrzeń (virtus locativa.) Ale rzeczy nie mogłyby wypełniać przestrzeni czyli być przestrzennymi, gdyby Bóg swojem działaniem nie był w nich obecnym. Że zaś Bóg musi być obecnym całą essencyą Swoją (per essentiam suam), jest widocznem; każda bowiem przyczyna, działająca na przedmiot jakiś, musi być w nim obecną przez działanie swoje, jeżeli ma wydać skutki. Arystoteles tak to wyraża: „movens et motum debent esse simul". Ta tylko zachodzi różnica, że może być dwojaki sposób działania: działanie rzeczy, które być od niej oddzielonem, a drugie działanie, które nie da się oddzielić od niej. Mówimy o działaniu słońca na ziemię, o wpływie jego na wzrost i rozwój roślin, działanie jednakże takie słońca jest oddzielonem od samego słońca, bo skutki są tutaj na ziemi.

Jeżeli zaś działanie przyczyny daje się od niej odłączyć, wtedy wystarcza, żeby działanie było obecnem przy skutku.

W Bogu jednak działanie jest identycznem z Jego essencyą, nie daje się od niej odłączyć; a zatem Bóg musi przy każdem działaniu koniecznie być obecnym przez Swoją essencyę. Bóg jest istotą jednolitą, pojedynczą, a zatem działanie Jego jest to samo, co cała Jego natura. Stąd jeżeli Bóg obdarza rzeczy władzą jakąś doczesną, musi być także obecnym całą Swoją essencyą. W Bogu więc nie można nigdy oddzielić Jego działania od Jego istoty. Nie należy sobie wyobrażać, że Jego działanie tak wychodzi z Niego, iż od Niego się odłącza jak n.p. fala eteryczna, która wprawiona w ruch od słońca lub innej gwiazdy propaguje się poprzez przestrzeń i do nas dochodzi; wtedy gwiazda lub słońce są obecne na ziemi tylko przez swoje działanie. Bóg nie może odłączyć Swojego działania od Siebie; u Niego każdy przymiot i działanie jest zawsze jedno i to samo z Jego istotą. Jeżeli więc Bóg stworzył rzeczy, a stworzywszy je ciągle utrzymuje ponad nicością, nie może On tego zrobić przez odłączenie Swego działania lecz przez całą Swoję obecność. Stąd wynika, że uważając przestrzeń za niezmierzoną t. j. bez granic, dla naszego sposobu pojmowania i dla naszego mierzenia - będzie Bóg w każdym punkcie przestrzeni obecnym całą Swoją istotą, a zatem będzie sam także niezmierzonym, nieskończonym, ponieważ gdziekolwiek jest przestrzeń i przedmiot przestrzenny, tam On jest cały obecnym. Myśl tę dobrze wyraził Hugo a S. Victore, pisarz z XI wieku: jeżeli siła Boga jest wszędzie, a siła Boga nie jest niczem innem jak Bogiem, wynika stąd, że Bóg jest wszędzie - Si autem Dei virtus ubique est, cum alia non sit Dei virtus, quam Deus,

constat, quod nusquam Deus deest."

Zwracam uwagę na to, że filozofowie średniowieczni, a za ich przykładem nowożytni przyjmują powszechnie trojaką obecność Boga w rzeczach. Powiadają, że Bóg jest obecnym w rzeczach naprzód „per essentiam" potem „per praesentiam" nareszcie „per potentiam". Cóż znaczą te wyrazy? Wiemy, że per essentiam jest to, że Bóg daje każdej rzeczy istnienie, a tego nie może zrobić przez jakieś oddzielne działanie, tylko przez Swoją obecność. Zatem obecność Boga daje każdej rzeczy „esse", a stąd Bóg jest w niej także „per essentiam". „Per praesentiam" znaczy, że Bóg zna rzecz każdą, a przeto rzecz każda jest obecną umysłowi Bożemu, tak jak Bóg jest fizycznie obecny w każdej rzeczy. Nareszcie „per potentiam" znaczy, że Bóg może każdą rzeczą władać czyli, że Jemu podlega rzecz każda, a podleganie wynika stąd, że On daje każdej rzeczy nietylko materyę, lecz i formę i owe najrozmaitsze prawa istnienia, bez których rzecz nie mogłaby istnieć. Dając więc każdej rzeczy prawo istnienia, utrzymuje ją Bóg oczywiście i jej prawa istnienia; jest zatem władcą tej rzeczy i jest w niej obecny „per potentiam suam".

Bóg także jest obecny w inny sposób w istotach rozumnych, który nazywają filozofowie „per gratiam". W jestestwach martwych lub nierozumnych jest Bóg obecny jako subjekt, znający rzecz, atoli dla istot rozumnych i obdarzonych wolną wolą zmienia się On także w objekt, to znaczy, że przez nie może być poznawanym i kochanym. Ten ostatni sposób nazywa się „per gratiam". Jeżeli zaś jest w każdej rzeczy stworzonej, zatem musi być obecnym w każdem miejscu.

mniejsza o to, czy ono jest wypełnionem lub nie. Właściwie miejsca nie wypełnionego nie masz wcale, gdyż takiego nigdzie znaleść nie można. Nawet gdy przestrzeń pozbawimy powietrza, szczelnie go zamknąwszy, to jednak tyle jeszcze powietrza zostaje, że cała ta przestrzeń jest wypełnioną, a cóż dopiero powiemy o wypełnieniu jej przez eter. Czy więc przestrzeń cała wypełniona jest materyą dotykalną, czy niedotykalnym eterem, zawsze Bóg daje każdej rzeczy istnienie, a razem z niem także władzę rozprzestrzeniania się; stąd Bóg wypełnia całą przestrzeń Swoją istotą w ten sposób, jak wytłómaczyliśmy.

Jednakże mogłaby powstać trudność i ją rzeczywiście podnoszą ci, co żartują z religii, że takie współistnienie Boga z rzeczami przeszkadzałoby nawzajem sobie. Tu znów trzeba zwrócić uwagę, że <u>ciało istnieje zupełnie innym sposobem niż Bóg</u>. <u>Ciało</u> bowiem <u>istnieje sposobem ekskluzywnym</u>, to znaczy, że przestrzeń przez nie zajęta nie może równocześnie być zajętą przez inne ciało; Bóg atoli może być obecnym nawet w każdej wypełnionej przestrzeni, bo istnieje zupełnie innym sposobem. On obecnością swoją nie rugује ciał z ich miejsc, przeciwnie sam wypełnia wszystkie te miejsca, dając ciałom istnienie przestrzenie i możność wypełniania przestrzeni. „Corpus dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc, quod Deus est in aliquo loco non excluditur, quin alia sint ibi; immo per hoc replet omnia loca quod dat omnibus locatis, quae replent omnia loca" (P. I. q. 8. a. 2. in corp. s. Thom.)

Mógł przeto powiedzieć św. Paweł do Ateńczyków (Act. XVII. 28)

że Bóg nie jest dalekim od każdego z nas; albowiem w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy, któreto słowa komentuje św. Tomasz: „In Ipso vivimus, movemur et sumus; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse et nostrum moveri causantur a Deo" (P. I. q. 18. a. 4. corp.). Znaczy to, że Bóg jest naszem życiem, istnieniem, poruszaniem się; takie samo tłómaczenie znajdujemy u Ojców kościoła. Taki jednak sposób mówienia nie wszystkim się podoba; niektórym się wydaje, że trąci panteizmem. Panteiści także często apelują do tego miejsca, ażeby swój dogmat o wypełnieniu całego świata i tożsamości świata z Bogiem uzasadnić. Potem sądzą niektórzy, że takie identyfikowanie Boga z przestrzenią wprowadza do Bożej natury jakiś defekt i tak jak Boga stawiamy ponad wszelkim czasem, powinniśmy Go także stawiać poza wszelką przestrzenią.

Zachodzi jednak nadzwyczajna różnica pomiędzy przestrzenią a czasem. Czas wchodzi do każdej rzeczy, a że właściwie jest następstwem zmian czy zewnątrz, czy wewnątrz rzeczy, nie może nigdy imać się Boga, bo znaczyłoby to zmienność wprowadzać do Boga. Inaczej ma się rzecz z przestrzenią. Przestrzeń jest czemś trwałem, a nie modyfikuje żadnej rzeczy; jest tylko relacyą rzeczy już istniejących i ich rozmiarów. Stąd Bóg stwarza przestrzeń właściwie w ten sposób, że stwarza rzeczy przestrzenne; dlatego Bóg, gdy stwarza jakąś rzecz przestrzenną, może sam wypełnić tę przestrzeń, chociaż jej ograniczeniom nie podlega. Pojęcie zatem przestrzeni przedstawia się jako coś stałego i trwałego. Gdyby rzeczy przestrzenne mogły istnieć nieruchomie i stale, toby i przestrzeń przez nie wypełniona

mogła nieruchomie istnieć i wiecznie; takie zatem istnie nie przestrzenne w niczem nie uwłacza naturze Bożej; przestrzeń jest tylko relacyą zewnętrzną, która nie modyfikuje rzeczy w niej istniejących; przeciwnie czas musi być modyfikacyą rzeczy. Wykluczając więc czas od Boga, nie potrzebujemy wykluczać przestrzeni od Niego, byleby śmy istnienia Boga w przestrzeni nie rozumieli sposobem materyalnym, jakoby część przestrzeni była wypełniana przez istnienie Boże. O takiem istnieniu materyalnem nigdy nie myśleli filozofowie chrześciańscy; rozumieli zawsze, że Bóg wszędzie z całą essencyą Swoją jest obecny.

Pewną analogię mamy w istnieniu naszej duszy. Wiemy dobrze, że dusza chociaż nie jest rozciągła, jest jednak wszechobecną w każdym punkcie ciała. Nie wchodząc teraz w rozbiór teoryi, która tłómaczy czucie przez schodzenie się wibracyi nerwowych w mózgu, uważam za niewątpliwe, że dusza odnosi wszystkie odebrane wrażenia do tego punktu, skąd przybywają. Znaczy to, że wrażeń doznawanych n.p. w ręce przy dotykaniu się przedmiotów nie czujemy w mózgu, lecz na tym punkcie, na którym się ręka czegoś dotyka; ale przytem nie cząstka tylko duszy naszej czujemy, lecz cała dusza. Każdy punkt materyalny naszego ciała, który jest zdolny doznawać uczucia boleści, udziela tej boleści całej duszy. Wszechobecność zatem duszy w całem ciele może być dalekim jakimś obrazem wszechobecności Boga w przestrzeni.

Zresztą dwa sposoby mówienia, że Bóg wszystko wypełnia,

albo odwrotnie, jak mówi św. Paweł, że każda rzecz jest w Bogu, są zupełnie identyczne. Lepiej jest mówić, że Bóg jest w każdej rzeczy, bo wtedy wyobrażamy sobie, że On cały jest obecny, podczas gdy drugi sposób mówienia, jako Bóg wszystko obejmuje, wyraża trochę sposobem panteistycznym, jak gdyby Bóg był ogólnie rozlany w świecie i dokoła niego. Byłoby rzeczywiście panteizmem, gdybyśmy przez wszechobecność Boga w świecie, albo przez owe słowa, że wszystko się porusza w Bogu i żyje, rozumieli, że Bóg jest essencyą rzeczy stworzonych, lub że jest częścią składową każdej rzeczy. Jestto nauka Spinozy, który przyjmuje tylko jedną substancyę, a wszystkie inne rzeczy stworzone, uważa za modyfikacye tej jednej substancyi.

Nareszcie sceptyk Bayle mówi, że wszechobecność i nieskończoność Boga nie da się pogodzić z Jego bytem jednolitym i pojedynczym; ale na to nie trudna odpowiedź, a mianowicie taka, że Bóg nie istnieje sposobem materyalnym, że się nie rozciąga, że nie jest częściowo obecnym we wszystkich częściach; że zatem wszechobecność Jego nic na tem nie traci. Myśl tę podniósł już św. Augustyn, gdy mówi: Jak więc Bóg jest we wszystkich rzeczach rozlany...... jednakże nie w przestrzeni różnych miejscowości jakoby masa jakaś rozlana, tak iżby w jednej połowie świata był obecny jedną połową a znowu w drugiej połowie drugą połową, a w ten sposób w całym świecie był cały, lecz w niebie samem jest cały i na samej ziemi znowu jest cały, a w niebie i na ziemi razem jest znowu cały, a żadnem miejscem nie jest objęty, lecz

w Sobie Samym wszędzie cały: „Sic est Deus per omnia diffusus...... non tamen spatio locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et in nullo contentus loco, sed in Se Ipso ubique totus." (Epist. ad Dardan. 187. c. 4. n. 14)

O każdej więc rzeczy należy powiedzieć, że ona istnieje w przestrzeni - jak mówią filozofowie - „circumscriptive", to znaczy, że ma swoje granice, które nazywamy przestrzenią wypełnioną, podczas gdy Bóg wszystkie miejsca Sobą obejmuje, ale żadnem miejscem nie jest objęty. Mógłby atoli ktoś zadać pytanie takie: skoro przestrzeń zaczęła istnieć razem z rzeczami, a przed światem nie było przestrzeni, czy w takim razie Boga nie ima się jakaś zmienność? Jeżeli bowiem przestrzeń zaczęła być z rzeczami, Bóg nie jest od wieków wszędzie obecny, jeżeli „wszędzie" oznacza miejscowość. Zaczął być, powiadają, wszędzie-obecnym, gdy świat stworzył! Odpowiadamy, że ta wszechobecność przed powstaniem świata, nie wprowadza do Boga żadnej zmiany, ani nowości, bo Bóg w sobie jest pełnością bytu, a dla doczesnego tylko umysłu coś nowego w Bogu przybywa.-

Można także zapytać, czy o Bogu wolno twierdzić, że On jest poza światem, lub zewnątrz świata?- Na to taka odpowiedź, że jest poza światem. A gdy zapyta się kto, gdzie to Bóg przebywa, gdy jest poza światem odpowiadam, że poza światem już Bóg nie jest w przestrze-

ni, lecz tylko w Sobie, a zatem takim sposobem, jakim był, nim świat zaczął istnieć. Czyż przez to, że Bóg zaczął być w przestrzeni, wprowadzamy do Boga jaką zmienność? - Bynajmniej! Przekonamy się o tem, gdy będzie mowa o przymiotach Boga względnych, które wyrażają stosunek Jego do stworzeń. Jak przez stworzenie rzeczy widzialnych i niewidzialnych nie przybyło więcej bytu w Bogu, bo był w Sobie pełnością bytu, tak samo przez to, że zaczął być świat doczesny, Bóg nie doznał żadnej zmiany. Wszak ani człowiek nie doznaje jej w swoim umyśle (jeżeli wolno użyć słabego obrazu), gdy mu na myśl wracają wspomnienia, które miał w pamięci od lat wielu. W podobny sposób istniał świat i wszelki byt stworzony w Bogu i niejako spoczywał w Jego woli i Jego umyśle już od wieków. Zjawienie się świata w doczesności nie jest pomnożeniem bytu Bożego. Powiemy zatem, że jak Bóg istnieje poza światem w Sobie, tak też istniał Bóg zanim świat był; a przeto istnienie w przestrzeni nic Mu nowego nie przydało.

Podnoszę jeszcze dwa ustępy: jeden Tertulliana, który mówi, że przed wszystkimi rzeczami Bóg był sam i sam Sobie był światem, miejscem i wszystkiem: „Ante omnia Deus erat solus. Ipse sibi mundus et locus et omnia" (Contr. Prax. c. 5.) A współczesny Tertullianowi pisarz Minucyusz Felix powiada: Ten, co przed światem był, Sam Sobie światem: „Qui ante mundum fuerit, sibi Ipse pro mundo" (Octav. p. 141). A zatem nigdy myśliciele chrześciańscy nie upatrywali w tej kwestyi żadnej

trudności-

Zanim przejdziemy do innych przymiotów Boga potrzeba zastanowić się nad rozmaitymi definicyami przestrzeni i przekonać się, czy zgadzają się z wszechobecnością Boga i z Jego nieskończonością. Nie mogę bardzo długo zatrzymać się nad tymi definicyami, bo analiza ich należy do Logiki i Metafizyki; jednakże gdy mówimy, że Bóg jest w przestrzeni na każdem miejscu, że daje ciałom władzę rozprzestrzeniania się, nie można obejść się bez pewnej definicyi przestrzeni. Otóż jest kilka takich definicyi, a jedną z dawniejszych podał Newton.

Newton uważał przestrzeń za przymiot Boży, a nawet nazywał ją sensorium Dei, jakoby zmysł zewnętrzny, zapomocą którego Bóstwo wchodzi w związek ze światem. Jednakże ta definicya nie zgadza się z pojęciem Boga osobistego, który nie jest substancyą materyalnie rozprzestrzenioną. Jakkolwiek Bóg jest w każdej przestrzeni, w każdym punkcie obecny, jednak nie wypełnia przestrzeni materyalnie, to znaczy sposobem rozciągłym, tak jak dusza, chociaż jest wszędzie w ciele obecna, nie jest substancyą rozciągłą. Wnosić taki przymiot do Boga, jest to pozbawić Go najcelniejszych (przymiotów) attrybutów: pojedynczości, niepodzielności, a szczególniej niezależności od praw przestrzeni. Zresztą ta definicya Newtona nie znalazła wielu zwolenników.

Daleko większej popularności używała definicya Leibnitza, który przestrzeń nazywał współistnieniem ciał (coëxistentia rerum materialium) Ona bardzo się podo-

bała wszystkim zwolennikom filozofii Leibnitza, których liczba była w przeszłym wieku bardzo wielka; a nawet dzisiaj odzyskuje ona w pewnej szkole naturalistów w Niemczech nowe znaczenie. Jednakże jest ona niewątpliwie błędna. Powiedzieć, że przestrzeń jest współistnieniem ciał (coëxistentia rerum materialium vel corporum) jestto już przypuszczać przestrzeń, a definicya nie powinna niczego przypuszczać, lecz sama zawierać niejako pierwsze pojęcie rzeczy definiowanej. W istocie gdy powiemy, że rzeczy istnieją obok siebie, każdy się zapyta, gdzie? i w jaki sposób istnieją? Coëxistentia jest już wynikiem czegoś, jest jakby umożebnioną przez istnienie przestrzeni. Następnie współistnienie ciał obok siebie nie tworzy jeszcze przestrzeni, gdyż tak samo można mówić o współistnieniu duchów; monady duchowe także istnieją obok siebie, a jednak ich współistnienie nie tworzy przestrzeni. Jeżeli zaś monady duchowe przez istnienie swoje obok siebie nie mogą stworzyć przestrzeni, to trudno zrozumieć, dlaczego materyalne monady mogą tego dokazać.

Trzecią definicyę postawił Kant, o której dawniej wspomniałem. Przestrzeń według niego jest formą zewnętrznego zmysłu tak jak formą zmysłu wewnętrznego jest wedle niego czas. Przestrzeń byłaby wtedy formą subjektywną, którą umysł ludzki przynosi ze sobą na świat, w której on jest niejako umieszczony, a poza którą wychylić się nie może i według której praw wszystko widzi zewnątrz siebie. Nie może jednak nigdy powiedzieć, że przestrzeń jest czemś realnem zewnątrz niego. Już wspomniałem, że Kant nie dowiódł, jako przestrzeń nie może także być czemś realnem, a stąd cały jego system

opiera się na bardzo wątłej podstawie, a definicya przestrzeni u niego jest niekompletna. Dajmy bowiem na to, że przestrzeń istnieje także zewnątrz nas, to nazywając ją formą subjektywną, dajemy o niej niekompletne wyobrażenie. Oczywiście definicya Kanta najmniej się zgadza z wszechobecnością Bożą, bo kto przestrzeń uważa tylko za formę subjektywną, nie może zgoła mówić o wszechobecności Boga, lecz będzie Go sobie wyobrażał tylko w przestrzeni, ponieważ pojmujemy wszystko w przestrzeni. Takie wyobrażenie jest jednak czemś subjektywnem i nie ma nic wspólnego z wszechobecnością i nieskończonością Boga objektywną.

Nareszcie wspomnę o bardzo dawnej definicyi, która jest tak stara, jak materyalizm: o sławnem vacuum Epikura, a właściwie już Demokryta. Według nich przestrzeń jest próżnią, w której poruszają się materyalne atomy. Ta definicya bardzo przemawia do naszej wyobraźni, bo wydaje się być prosta i naturalna. Jednakże jestto illuzya, która powstaje stąd, że obraz przestrzeni skończonej, dowolnie rozszerzamy. Rzeczywiście przestrzeni próżnej nigdzie nie znamy; możemy wprawdzie jakąś małą przestrzeń zamknąć i pozbawić powietrza, ale tylko niedoskonałym sposobem. A przypuściwszy nawet, żebyśmy mogli z przestrzeni zamkniętej usunąć całe powietrze, to pozostanie w niej jeszcze eter, dostawszy się tam przez ściany naczynia. Stąd o przestrzeni próżnej mówić nie można, przynajmniej na podstawie doświadczenia. Takiej przestrzeni nikt jeszcze nie pokazał, a wszystko, co wiemy o świecie zewnętrznym, przemawia przeciw niej.

Gdyby była bowiem rzeczywista próżnia między ziemią a księżycem, albo między naszym systemem planetarnym a innymi gwiazdami, promienie ich nie mogłyby do nas dochodzić, bo promienie są tylko tam, gdzie jest ciągłość fal eteru. To samo należy powiedzieć o cieple i głosie, i.t. d.

Jeżeli w świecie nie ma próżnej przestrzeni, jest jasną rzeczą, że ona jest tylko subjektywnem wyobrażeniem, które sobie tworzymy, gdy widzimy n.p. rzecz mniejszej objętości zamkniętą lub obejmowaną przez rzecz większej objętości. Gdy takie nasze wyobrażenie rozszerzamy do całego świata, zdaje nam się, że on także musi być w czemś pomieszczony, w jakiejś próżni, która nie ma granic. Jednakże tymi illuzyami nie warto się tutaj zajmować, bo naprzód nie mają żadnej podstawy w naukach doświadczalnych, a potem wolno się zapytać, czy ciało przez to staje się rozciągłem lub zajmuje miejsce, że jest w przestrzeni? To jest oczywistem, że gdyby nawet jakaś próżnia, nie potrafiłaby żadnego ciała zrobić rozciągłem; jeżeli zaś ciało jest rozciągłem bez tej próżni, to racya rozciągłości musi być w samem ciele, a nie w tem, że jest gdzieś umieszczonem, lub przez co innego objętem. W istocie pomyślawszy nawet, że jest przestrzeń próżna, nie wynika stąd, żeby w niej były jakieś przedmioty rozciągłe, a z drugiej strony nie myśląc wcale o próżni, lecz tylko o jakimś przedmiocie przestrzennym, a nie pytając się wcale, gdzie on jest umieszczonym, będziemy i wtedy niewątpliwie dokładne mieli wyobrażenie o przestrzeni, oczywiście wy=

pełnionej. Stąd wynika, że to, co zwykle nazywamy przestrzenią albo próżnią, zupełnie nie istnieje, lecz przeciwnie istnieją ciała rozciągłe, o których mówimy, że wypełniają przestrzeń. Otóż przewróćmy ten stosunek i powiedzmy, że wcale niema przestrzeni, to pytam, jakie będą następstwa takiego twierdzenia? Oczywiście to, że będą ciała rozciągłe, a przestrzeni nie będzie. Zdaje mi się, że to jest daleko więcej zbliżonem do prawdy, niż definicya Epikura, przyjmująca próżnię, której nie możemy ani dokładnie pojąć, ani doświadczalnie sprawdzić.

Że przestrzeń jest właściwie tylko przymiotem przedmiotów rozciągłych, możnaby jeszcze w ten sposób wyjaśnić: Gdyby ryba jakaś zastanawiała się nad pojęciem przestrzeni, to woda, w której ona pływa przedstawiałaby się jej jako przestrzeń próżna, a siebie samą i ciała innych ryb uważałaby za przestrzenie wypełnione. My w podobnem jesteśmy położeniu; że dopóki przestrzeń jakaś, choć pełna powietrza lub innych gazów, nie jest wypełniona przedmiotami namacalnymi, wydaje nam się próżnią; a nie mogąc dotrzeć do jej granic, sądzimy, że jest niezmierzona. Gdyż, gdy w tej przestrzeni, niby próżnej, widzimy przedmioty rozciągłe, to zamiast te raczej nazwać przestrzenią, wolimy tak nazywać powietrze, obejmujące owe przedmioty. Gdy jednak zrozumiemy, że właściwie nie masz próżni żadnej w świecie, lecz istnieje masa jednolita, która jest rozciągła (przy ziemi powietrze, przenikane eterem, a dalej sam eter) nie powiemy, że przestrzeń jest jakimś bytem samodzielnym, lecz tylko przymiotem tej rozciągłej materyi kosmicznej, w której poruszają się ciała niebieskie, jak

wieloryby w oceanie. Wtedy przestrzeń oderwana będzie oczywiście próżnią w tem znaczeniu, że zachowujemy tylko granice zewnętrzne pojedyńczych przedmiotów, ich wzajemną odległość, nareszcie idealny jakiś obwód oceanu kosmicznego, w którym poruszają się gwiazdy, a który w rzeczywistości także jest wypełniony eterem. Będzie zatem przestrzeń przymiotem ciała, a przez ciało rozumiemy wszystko, co jest jakimkolwiek zmysłowym sposobem. Przez taką definicyę unikamy jednej wielkiej trudności.

Zwykle ci, co nie chcą przyjmować świata nieskończonego, ponieważ im się wydaje kontradykcyą, powiadają, że jednak przestrzeń musi być nieskończona, aby w niej mógł być umieszczony świat skończony. Ale widzieliśmy wyżej, że nieskończoność materyi jest niepodobieństwem fizycznem, zatem i nieskończoność przestrzeni niem być musi. Oczywiście liczba gwiazd jest skończona, tak samo odległość ziemi od najdalszej gwiazdy. Jeżeli zaś wydaje się nam, że poza ostatnią gwiazdą musi być znowu przestrzeń, należy zauważyć, że co innego jest pojęcie przestrzeni w nas, a co innego ciało rozciągłe. Ciało jest rozciągłem i zupełnie skończonem, a wydaje się być umieszczonem w jakiejś próżni. Podobnież świat cały wydaje się być zawieszonym w przestrzeni próżnej. Ale zupełnie co innego jest przestrzeń materyalna, którą filozofowie nazywają reale spatium, a co innego spatium imaginarium. Gdyby Kant znał tę różnicę, nie byłby popadł w tak gruby błąd, że przestrzeń zamienił w formę subjektywną. Świat, a zatem i przestrzeń są nieskończone, bo są dla nas niezmierzone;

a więc nieskończoność istnieje tylko w naszej wyobraźni. Trafnie powiedział św. Augustyn: próżnemi są wyobrażenia ludzi, którym się zdaje, że są nieskończone przestrzenie, bo żadne miejsce, żadna przestrzeń nie jest poza światem, „inanes esse cogitationes hominum, quibus infinita imaginantur loca, cum nullus locus sit praeter mundum" (Civ. Dei. XI. 5.) Zastanawiając się dalej nad spatium imaginarium, powiada, że to jest spatium nihil, to znaczy: nic rzeczywiście rozciągłego (Confess. VII. 1. m. 1.)

Rozwijając pojęcie niezależności Boga przekonaliśmy się, że On jest pod każdym względem niezależny od jakiejkolwiek przyczyny; niezależny od czasu i przestrzeni, a pokazało się, że Bóg, jeżeli ma być prawdziwie niezależnym, musi być wiecznym, nieskończonym, wszechobecnym. Taka niezależność, jakkolwiek ugruntowana w Bożej naturze, jest raczej ujemna niż dodatnia i oznacza nieobecność granic i wpływów, którym podlega każde stworzenie. Możemy jednak głębiej zapuszczać się w Bożą istność i odkrywać tam inne jeszcze formy niezależności, które są więcej dodatniej natury.

§. 5. Pojedynczość i Jedność Boga.

Nasamprzód powiemy, że Bóg jest pojedynczy, czyli innymi słowy, że jest niezłożony. Są jednak rozmaite rodzaje złożoności, które trzeba mieć zawsze przed oczyma, jeżeli się nie chce popadać w różne błędy. Filozofowie przyjmują trzy rodzaje kompozycyi: 1° fizyczną, 2° metafizyczną, 3° logiczną. Fizyczna złożoność powstała z części albo z ciał, rzeczywiście od siebie od-

dzielnych, compositio physica consurgit ex partibus re ipsa distinctis. Złożoność zaś metafizyczna nie powstaje z ciał albo z części rzeczywiście rozłączonych, lecz tylko dla umysłu naszego przedstawia rozmaite części, których jednak fizycznie niemożemy rozłączyć, chociaż doskonale wiemy o ich istnieniu. Za przykład metafizycznej złożoności posłużyć może stanna różnica między potentia i actus. W każdej rzeczy rózróżniamy „potentiam" t.j. możność stawania się czemś; i „actum" t.j. to, czem ona już jest. Człowiek nieuk, ale obdarzony zdolnościami może in potentia być człowiekiem uczonym, jeżeli się będzie uczył, ale in actu jeszcze nim nie jest. Każda władza duchowa, czy cielesna, rozwija się powoli. Dziecko przychodzi na świat z możnością chodzenia, ale aktualnie nie chodzi; gdyby w niem nie było tej władzy, nie mogłoby nigdy chodzić, zatem w niem ona być musi, ale z początku nie jest niczem więcej jak władzą (potentia) i dopiero powoli rozwija się w czyn. Taka jest natura każdej istoty stworzonej. Ta różnica między władzą, a jej urzeczywistnieniem, jest oczywiście rodzajem kompozycyi, bo nawet rzecz zupełnie wyrobiona nie będzie jeszcze zupełnie doskonałą. Dopóki drzewo rośnie, jest i fakt, że już do pewnej miary dorosło i możność dalszego rośnienia. Stąd możność stawania się czemś, razem z tem, co w części już jest, stanowi kompozycyę. Ale to pierwszy dopiero rodzaj metafizycznej kompozycyi, który constat ex potentia et actu; drugim jest różnica pomiędzy substantia et accidentia. O każdej rzeczy mówimy, że ona jest substancyą, to jest jednostkowem, osobnem, jestestwem, przez się i dla siebie istnieją-

cem. Pierwszy Arystoteles jednostkę, o ile ona jest czemś w sobie istniejącem, nazwał οὐσία. W tej jednostce spostrzegamy rozmaite przymioty lub właściwości, które w niej są, ale osobno bez niej być nie mogą. Biała n.p. ściana jest substancyą, ale kolor jej nie może istnieć bez niej osobno, dlatego nazywamy go jej przymiotem, lub przypadłością, akcidensem, accidens, quod est in substantia. Podział to tak obszerny i ogólny, że wszystko da się pod niego podciągnąć; bo wszystko, co jest, musi być albo substancyą, albo nie substancyą t.j. akcydensem substancyi. Ogromna zaś różnica zachodzi między sposobem istnienia substancyi, n.p. istnieniem człowieka, a istnieniem przymiotów, które także są rzeczywiste, ale które nie mogą poza substancyą istnieć. Jeżeli mówimy, że człowiek istnieje, i że jest dobry, to oba zdania wyrażają coś rzeczywistego, ale różnią się tem, że człowiek może istnieć sam przez się, a dobroć musi być w nim. Otóż wszystko, co jest in aliquo, nazwano accidens; a wszystko, co jest in se, nazywa się substancyą. Wyraz zaś łaciński „individuum" jest to samo, co jednostkowa substancya; możemy zatem powiedzieć, że każda rzecz stworzona, o ile z jednej strony musi być substancyą, o tyle z drugiej strony musi posiadać przymioty, które tylko w niej mogą istnieć, a stąd o każdej rzeczy powiemy, że się składa ex substantia et ex accidentalibus.

Innym rodzajem kompozycyi metafizycznej jest nareszcie essentia et existentia, nad którą filozofowie więcej

lub dłużej się zastanawiają w metafizyce.

Trzecim rodzajem kompozycyi jest logiczna. Różni ona się tem od fizycznej i metafizycznej, że się nie składa ani z rzeczy rzeczywiście istniejących i które można od siebie oddzielić, ani nie składa się z rzeczy, których rozdział przynajmniej pomyśleć można, lecz jest to kompozycya czysto umysłowa, którą sobie dla wygodniejszego rozumowania tworzymy, nie myślimy jednak, żeby się ona dała rozłączyć w swoje składniki myślne. Kompozycya logiczna redukuje się do jednego przykładu, który odgrywa wielką rolę, gdy chodzi o niepodzielność t.j. niezłożoność Boga. Jest to złożoność ex genere et differentia. Każde pojęcie jakiejkolwiek rzeczy daje się zawsze podciągnąć pod jakieś pojęcie wyższe, a jeżeli z tego wyższego chcemy otrzymać pojęcie niższe, konkretniejsze, musimy do niego dodać tak zwaną differencyę. Jeżeli z ogólnego pojęcia „istota organiczna" chcemy otrzymać „zwierzę", powiemy: istota organiczna czująca". Ten wyraz „czująca" oznacza, w czem nowy rodzaj niższy różni się od wyższego. Wyższy nie ma tego przymiotu, i dlatego nazywamy wyraz „czująca" differencyą. Nazywamy go także „differentia specifica", ponieważ za pomocą tego wyrazu oznaczającego różnicę, tworzymy nowy rodzaj, który w stosunku do wyższego jest gatunkiem (species). Do każdej więc definicyi jakiejkolwiek rzeczy wchodzą zawsze dwa pojęcia: pojęcie wyższego rodzaju i pojęcie differencyi czyli cechy, która wyróżnia rodzaj niższy (species) od wyższego. Otóż to można uważać za złożoność logiczną.

Z tych trzech rodzajów kompozycyi, ani fizyczna złożoność, ani metafizyczna, ani logiczna, nie może mieć miejsca w naturze Bożej. Co do fizycznej jest niewątpliwem, że Bóg nie może się składać z części fizycznych nie tylko materyalnych (czego nikt przy zdrowych zmysłach przecie nie przypuszcza) lecz ani nawet z części, któreby sposobem istnienia były podobne n.p. do związku duszy z ciałem, który to związek jest kompozycyą fizyczną. Żadna taka złożoność nie może mieć miejsca w Bogu dla dwojakiej przyczyny. Pierwsza jest ta, że każda rzecz złożona z części fizycznych musi być młodszą od swoich składników. Gdyby więc Bóg był złożonym, składniki Jego natury byłyby od Niego dawniejsze. W takim razie nie byłby Bóg bez przyczyny, czyli nie byłby a Se, t.j. niezależnym. - Druga przyczyna jest taka: Bóg nie może być prawdziwie niezależnym, jeżeli jest złożonym. Mamy tego przykład na organizmie ludzkim, który jest złożonym, a pierwszym skutkiem tej złożoności jest, że nasze działanie jest bardzo niedoskonałem. Jeżeli chcemy coś zrobić, potrzeba, ażeby cała machina naszego organizmu była w kompletnym i należytym nastroju. Ile razy zaś ciała nastrój jest nadwerężony, to chociażby dusza miała ochotę do działania, będzie ono niekompletnem. Tak samo duchowe defekta ubezwładniają działanie ducha i.t.d. A zatem wszelkie działanie organizmu jest wynikiem harmonii jego składników, która musi poprzedzać. Gdyby więc Bóg był w jakikolwiek sposób istotą złożoną, działanie Jego zależałoby zawsze od nastroju wszystkich składników, - ale że Bóg jest istotą niezależną, działanie Jego musi być niezłożonem, wszelkich prze-

nie możemy w Bogu uznawać żadnej złożoności fizycznej.

Nie bylibyśmy się zatrzymywali nad tym rodzajem złożoności, gdyby nie dwa powody: naprzód herezya antropomorfitów, którzy tłómaczyli zbyt dosłownie słowa Mojżesza o stworzeniu człowieka i wyobrażali sobie, że Bóg jest złożony z duszy i ciała, tak jak człowiek, którego On stworzył na obraz i podobieństwo Swoje. Herezya ta nie miała wielkiego rozgłosu, a żaden pisarz znaczniejszy nie oświadczył się za nią. Pisarze nawet pogańscy jak Parmenides wyłożył tak jasno racye, dla których natura Boża musi być niezłożoną, że dziwić się tylko trzeba, jak mógł powstać błąd tego rodzaju. Wprawdzie niektórzy Ojcowie kościoła, którzy nie mają wyrobionej terminologii, jak n.p. Tertullian, nazywają Boga „corpus", a podobnie duszę także nazywają, prawdopodobnie przez corpus wyrażając to samo, co późniejsi przez substancyę. Niektórzy zaś nowożytni materyaliści chcieli koniecznie dowieść, że każde pojęcie o Bogu powstało tylko przez idealizowanie jestestw materyalnych. Korzystali zatem z takich wyrażeń aby poprzeć swoje zdanie, że dawni Ojcowie mieli grube pojęcie o Bogu, a powtóre, że wyrażenie ich było rzeczą naturalną. Jednakże po gruntownem przeczytaniu się w Tertullianie widzi każdy czytelnik, że o Bogu miał takie jak my pojęcie, i że ten wyraz „corpus" nic innego nie znaczy jak „substancya". Wynika to stąd, że zbijał herezyę antropomorfitów, którzy Boga za „ciało" uważali, a powtóre ze słów św. Augustyna, który podnosząc wyrażenie Tertulliana powiada: „On się obawiał, żeby Bóg nie był ni-

czem, gdyby nie był ciałem" - timuit, ne Deus nihil esset, si corpus non esset - (De Gen. ad litt. X. 25. n. 41). Znaczenie słów św. Augustyna takie, że Tertulian zamiast przez wyraz „substancya" chciał przez słowo „corpus" wyrazić, że Bóg jest czemś rzeczywistem.

Ani kompozycya metafizyczna nie ma miejsca w Bogu; że jednak rozpada ona się na kilka klas, wykażemy z osobna, jako, żadna z nich nie przypada do Boga. Naprzód „actus" i „potentia" nie mogą razem znachodzić się w Bogu, jak to się wydarza w rzeczach stworzonych, a dla potencyi zupełnie w Bogu miejsca nie ma. Jeżeli bowiem w jestestwach stworzonych widzimy ciągły rozwój od jakiegoś małego zaczątku do formy skończonej, to taki rozwój dowodzi właśnie niedoskonałości, która jest udziałem każdego stworzenia. Ono nigdy nie może do zupełnego rozwoju dojść; będzie w niem zawsze jakaś możność nierozwinięta, gdy przeciwnie w Bogu nie ma żadnej potencyi, a najlepsza definicya, jaką dać można o Nim, jest ta podobno, że jest „actus purus". Ta definicya jest najwłaściwszą dla określenia Boga, ponieważ wyraża zupełność Bożej natury. W jestestwach stworzonych nie możemy pomyśleć większej doskonałości nad ich działanie. Gdy jeszcze nie działają, właściwie nie są. Życie i każdy objaw jego są działaniem. Stąd jestestwo, które ma być najdoskonalszym bytem, objawia właśnie w tem swoję doskonałość, że jest ciągłem tylko działaniem, czyli ciągłą rzeczywistością. Nic też innego nie wyraża ta definicya, czy powiemy, że Bóg jest „actus", czy też „actus purus". Św. Tomasz powiada: „Si aliqua res sit, quae sit suum esse

quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus." (Quaest. disp. de Poten. q. II. ar. I. corp.)

Jest jeszcze kilka innych rodzajów złożoności metafizycznej. Z nich wypada zastanowić się nad różnicą pomiędzy essencyą a egzystencyą. Essencya (istota) w znaczeniu filozoficznem wyraża sumę przymiotów głównych, z których pojęcie rzeczy się składa. Dajmy na to, wszystkie przymioty stanowiące naturę zwierzęcia, a oprócz tego przymiot rozumności, stanowią naturę ludzką. Co innego atoli jest egzystencya. Możemy mieć dokładne pojęcie trójkąta, zwierzęcia i. t. p., a jednak tym pojęciom nie koniecznie odpowiadają rzeczywiste jestestwa. Essencye tych rzeczy zawsze istnieją jako pojęcia, ale egzystencya niekoniecznie. Trójkąt czy wykreślony, czy pomyślany, zawsze ma te same własciwości, ale dopóki nie jest nakreślonym nie ma egzystencyi. Będzie więc egzystencya to samo, co essencya, ale pomnożona o jeden przymiot, o rzeczywiste istnienie. Różnica ta dlatego jest ważną, że w Bogu dwa te pojęcia mają się inaczej do siebie, aniżeli w rzeczach stworzonych. Filozofowie podnoszą, że właśnie różnica między istnieniem Boga, a istnieniem rzeczy stworzonych jest w tem, że w Bogu nie można pomyśleć Jego essencyi bez Jego egzystencyi, czyli Jego essencya tak się łączy z Jego egzystencyą, że te dwa pojęcia zupełnie się pokrywają. Stąd jestestwo, w którem essencya i egzystencya nie są to samo, istnieje lub żyje pożyczaną częściowo egzystencyą. Bóg zaś nie istnieje bytem pożyczanym lub sobie udzielonym, lecz pełnym bytem, więc ani ta druga złożoność

złożoność metafizyczna nie ma w Nim miejsca.

Ale jest inny jeszcze rodzaj złożoności metafizycznej: różnica, jaka zachodzi między przymiotami i między essencyą jakiej rzeczy. W Bogu rozróżniamy rozmaite attybuta, czyli przymioty; te jednak mają się w Bogu zupełnie innym sposobem, niż w człowieku. W rzeczach stworzonych, gdy brakuje jednego lub drugiego przymiotu, rzecz będzie niekompletna; może człowiek n.p. być pozbawionym władzy rozumu, lub jakiej innej władzy, w Bogu atoli przymioty wszystkie nie tylko muszą być obecne, ale muszą być także doskonałe i wyobrażać całą Bożą naturę. Stąd mówią filozofowie, że w Bogu przymioty nie różnią się od Jego essencyi, czyli od Jego natury. Gdy mówimy, że Bóg jest mądrym, nie powiadamy, że On jest jakąś osobą, która ma przymiot mądrości, lecz, że tak jest wypełniony swoją mądrością, iż jej nie można oddzielić od Jego natury. Cały Bóg jest mądrością, jest sprawiedliwością, i.t.d. Św. Hilary mówi: „Non humano modo ex compositis Deus est, ut in Eo aliud sit, quod ab Eo habetur, et aliud sit Ipse, qui habeat; sed totum, quod est, vita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita et non disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum." (De Trin. III. n. 43.) Jeżeli attrybuta Boże nie różnią się od Jego Essencyi, to nie różnią się i nawzajem między sobą. S. Tom.: „In Deo est sapientia, bonitas et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina Essencya et ita omnia sunt unum re" (in I. Sent. Dist. 2. q. I. ar. 2. sol.) Św. Aug.: „Nec aliud Illi est vivere, aliud intelligere ... Nec aliud Illi est intelligere, aliud beatum

esse ...... sed quod est Illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est Illi esse (Civ. Dei VIII. 6.)

Mógłby kto zarzucić, że wtedy nie będzie różnicy pomiędzy mądrością, lub sprawiedliwością, a innymi przymiotami Boga; tę trudność można tak rozwiązać, że co innego jest różnica rzeczywista (distinctio realis) a co innego, distinctio virtualis" lub „rationis ratiocinatae". Pierwsza tj. distinctio realis zachodzi między oddzielnymi rzeczami (est eorum, quae non sunt una et eadem res), a te mogą być albo osobne (distinctio realis inter duas res, quae separatim existant) n.p. dwa drzewa; albo mogą być jednem jestestwem, ale z możnością rozłączenia się (inter duas res, quae separari possunt) n.p. dusza i ciało. Nareszcie mogą to być dwie relacye jednej rzeczy, które sobie są przeciwne (inter duas unius rei relationes, quae sibi opponuntur) n.p. Osoby w Trójcy Przenajświętszej.

Różnica zaś umysłowa (distinctio rationis) ma miejsce tam, gdzie właściwie jest jedna rzecz, ale gdzie umysł nasz odróżnia kilka stron (distinctio rationis est eorum, quae sunt re vera unum idemque, sed a mente distinguuntur) a dystynkcya może być znowu podwójna: albo czysto logiczna, myślna, bez fundamentu objektywnego (rationis ratiocinatae sine fundamento in re) n.p. gdy ktoś ustawia książki według dnia, w którym je kupił lub przeczytał; albo może mieć podstawę objektywną (rationis ratiocinatae cum fundamento in re) gdy n.p. tego samego człowieka uważamy

raz jako obywatela, drugi raz jako pisarza, trzeci raz jako sę=dziego i t. d.

Ta ostatnia dystynkcya, czyli rationis cum fundamento in re, zachodzi między atrybutami Bożymi nawzajem, lub mię=dzy niemi, a naturą Bożą. Nieznając tej dystynkcyi Euno=mianie, heretycy, twierdzili, że przymioty Boże, wcale nie róż=nią się między sobą objektywnie, lecz że to są różne nazwy na oznaczenie jednej i tej samej rzeczy. Należy więc powiedzieć ze św. Tomaszem, że w Bogu jest mądrość dobroć i inne tym podobne przymioty, z których każdy jest samą Bożą essencyą, a tak są wszystkie jedno w rzeczy=wistości. Że zaś każdy z tych przymiotów jest w Bogu w ca=łej swojej prawdzie, one między sobą się różnią nie tyl=ko z punktu widzenia tego, który o nich rozumuje, lecz także przez właściwość samej rzeczy. S. Thom: „Sicut ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas et hujus modi, quorum quodlibet est ipsa divina Essentia et ita sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, etinquitur quod sunt diversa ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. (in I. Sent. Dist. II. q. 1. a. 2. sol.) Nazy=wa się zaś ta dystynkcya także wirtualną (virtualis), po=nieważ jedna w Sobie Boża Essencya wydaje różnorodne skutki, które umysł ludzki może wyobrażać sobie, jako po=chodzące od różnych przyczyn. Św. Tomasz tak to objaśnia: Sicut si aliquis per unam qualitatem posset effice=re operationes omnium qualitatum, in illa una quali=tate omnes qualitates habet, ita Deus in ipso Esse Suo

„omnes perfectiones habet" (de ente et esse c. 5.) Wyraża to jeszcze krócej św. Augustyn: w Bogu jest coś, co może tyle, ile wszystkie rzeczy razem; „In Deo unum aliquod est, quod omnia valet" (De Trinit. XV. 17. n. 28.) Także i w stworzeniach robimy podobne odróżnienia, gdy n.p. człowiek wykonywa kilka funkcyi, do których potrzeba zwykle kilku ludzi, gdy n.p. jeden służący jest stangretem, kucharzem, golarzem i.t.d. (Zobacz Molier'a komedyę „L'Avare.)

To co powiedzieliśmy o dwóch rodzajach złożoności metafizycznej, tyczy się także innych jej rodzajów n.p. substancyi i akcydensu i.t.d. Nie potrzeba więc dłużej się nad niemi zastanawiać.

Nareszcie nie masz w Bogu złożoności logicznej, która powstaje wtedy, jeżeli nie jakąś rzecz, ale pojęcie rzeczy wyobrażamy sobie jako złożone z innych pojęć. Nazywając roślinę jestestwem organicznem, możemy osobno wyobrażać sobie pojęcie jestestwa, a znowu osobno pojęcie organiczności, to znaczy te przymioty, które wyróżniają roślinę n.p. od metalów. Mówiąc, że roślina jest organicznem jestestwem, składamy niejako dwa pojęcia: jedno ogólne „jestestwa", drugie bardziej szczegółowe „organiczne". Jednakże nawet takie złożenie, najdelikatniejsze i najbardziej subtelne nie może mieć miejsca w Bogu. Gdyby bowiem był złożonym, albo raczej gdybyśmy pojęcie Jego wyobrażali sobie jako złożone z dwóch innych pojęć - musielibyśmy sobie wyobrazić jedno pojęcie ogólniejsze, a drugie specyalniejsze (tak zwaną differencyę), któreby wyróżniało pojęcie Boga od wyższego pojęcia, w któ-

rego składa reszta. Mielibyśmy wtedy pojęcie rodzajowe, a oprócz tego differencyę specyficzną. Nie możemy jednak utworzyć wyższego rodzaju nad Boga, lub podporządkować Boga pod wyższy rodzaj, dla tej przyczyny: Bóg jest zupełnie doskonałym, czyli „actus purus", w którym nie ma żadnej niezurzeczywistnionej możebności; gdyby więc pojęcie Boga składało się z wyższego pojęcia i z drugiego specyalniejszego, to wyższe pojęcie miałoby się do specyalniejszego jak „potentia do actus", czyli jak możebność, do której potem przystępuje rzeczywistość. W rzeczach stworzonych możemy sobie wyobrazić, że jestestwo organiczne jest jakoby ogólną jakąś możebnością, która przez to, że rozmaite do niej przystępują przymioty konkretne, staje się raz rośliną, drugi raz zwierzęciem i.t.d. Ale Bóg nie zawiera w sobie żadnej możebności, któraby nie była jeszcze rozwinięta; musimy tedy i ten rodzaj złożoności od Boga wykluczyć.

Filozofowie tłómaczą to w ten sposób, że Bóg nie podpada pod żaden rodzaj, przez którą to formułkę wyrażają, że nad Boga nie ma żadnego wyższego pojęcia. S. Thom: „In omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae et formae vel actus vel potentiae; quod quidem in Deo esse non potest; qui est actus purus, ut ostensum est" (Q. Q. disp. De Poten. q. VII. ar. 3. corp.)

Tutaj może powie kto, że mamy wyższe pojęcie „ens". Ale ten wyraz „ens" jest tylko brany w znaczeniu przenośnem, bo gdy mówimy, że Bóg jest „ens", nie chcemy powiedzieć, że Bóg jest jednym z licznych gatunków bytu, podpadających pod ogólniejsze ens, lecz oznaczamy tylko, że w Bo

gu jest pewna właściwość, która analogicznym sposobem powtarza się także w stworzeniach. Rzeczywiście „ens" nie da się tak podzielić, jak n.p. pojęcie jestestwa organicznego. Jestestwem organicznem może być albo roślina albo zwierzę, a te dwie kategorye jestestw zostają w tym samym porządku istnienia, to znaczy, że tak rośliny jak zwierzęta, są to jestestwa zupełnie sobie równoległe i tej samej natury, a różnią się od siebie tylko pewnymi przymiotami. Bóg zaś nie ma wspólnego bytu ze stworzeniami; istnienie Jego należy do innej kategoryi, niż istnienie rzeczy stworzonych. Bóg jest „ens a se", bo nie ma żadnej nad sobą przyczyny; przeciwnie każde stworzenie ma wprawdzie byt, ale pożyczony, czyli „ab alio" i wskutek tego te dwa rodzaje bytu nie mają ze sobą nic wspólnego. Mają tylko jedno podobieństwo, które sprawia, że jestestwa stworzone są odblaskiem Bożego bytu; podobieństwo zaś to musi istnieć skoro umysł nasz jest tego rodzaju, że musi od rzeczy zmysłowych podnosić się do rzeczy nadzmysłowych. A zatem to najbliższe i najbardziej ogólne podobieństwo, że Bóg jest (chociaż zupełnie innym sposobem od stworzeń,) wyrażamy przez słowo „ens", żaden jednak filozof nie przypuszcza, żeby „ens" było pojęciem rodzajowem. Jest kilka pojęć ogólnych; ens, unum, bonum, które nie są rodzajowemi i nazywają się transcendentalnemi, ponieważ napotykają się w wszystkich innych rzeczach i pojęciach; same jednak nie rozpadają się na klassy niższych, konkretniejszych pojęć. Gdybyśmy n.p. analizowali bonum, doszlibyśmy do wniosku, że co innego

jest dobroć w stworzeniach, a co innego w Bogu. To samo należy powiedzieć o *unum*. Jeżeli więc do definicyi Boga używamy pojęcia ens, nie staje się ono wyższem rodzajem, lecz pozostaje tem, czem jest, tj. *pojęciem transcendentalnem*, które może być zastosowanem do Boga, ponieważ *i w Bogu jest byt, chociaż innym sposobem*.

Gdyby zaś kto odparł, że *o Bogu da się powiedzieć, iż jest substancyą*, to wyraz *substancya, gdy mowa o Bogu, co innego oznacza, niż w rzeczach stworzonych*. Dopóki chodzi o rzeczy stworzone, *substancya jest pojęciem ogólnem*, niejako najwyższym ich rodzajem, *bo wszystko, co jest, musi być*. Jednakże znaczenie takiej oderwanej substancyi jest *czysto negatywnem*, ani nic innego nie wyraża jak to, *że jakaś rzecz jest w sobie*; a nie jest w czemś drugiem. Stąd filozofowie powiadają, że *substancya jest to nie być w czemś drugiem*. Po polsku kładziemy wyraz „*jednostka*", lub jak chce Libelt, „osobnik"; Arystoteles zaś używa wyrazu *οὐσία*, który u niego zwykle oznacza jednostkowy byt, to co Niemcy nazywają „*Einzelwesen*". Ile jest jednostek, tyle będzie substancyi; dopiero w przenośni nazywa on także rodzajowe pojęcia substancyom tak samo my przenośnie mówimy o substancyach chemicznych, lub o substancyi jakiego ciała i t. d. Grecy zresztą tę samą rzecz, którą nazywali οὐσία, także wyrażali przez ὑπόστασις, bo ta sama rzecz może być rozważaną z dwojakiego punktu widzenia: najprzód, *że jest, a potem, że jest w sobie*. Arystotelesa widocznie

uderzało to, że o każdej rzeczy, która jest, można się zapytać czem jest?, a potem gdzie jest? I jak na pytanie: czem jest człowiek? odpowiemy, że jest istotą rozumną; ale na pytanie, gdzie jest właściwie? należy odpowiedzieć, że jest cały w sobie, a nie w czemś innem. Czyż jednak są takie rzeczy, które są w czemś innem? - Jest oczywistem, że wszystkie przymioty muszą być zawsze w czemś drugiem. Kolor n.p. zawsze jest w jakiejś rzeczy. Widząc, że człowiek ma czarne włosy, mówimy, że kolor czarny przebywa w człowieku, a to właśnie będzie istotną różnicą między sposobem istnienia przymiotów, a istnieniem substancyi czyli jednostek: innymi słowy: są pewne rzeczy, które istnieją w sobie, inne, które tylko w drugich istnieć mogą. Stąd wszystkie jestestwa rozpadają się na dwie wielkie kategoryje: na substancyje i na przymioty czyli akcydensa.

Mając na oku tę różnicę, widzimy, że Bóg nie może być ani substancyą w znaczeniu co dopiero wyłożonem, ani mieć akcydensów, bo przymioty Boga nie tkwią w Nim tak jak przymioty w rzeczach stworzonych, lecz każdy przymiot Boga identyfikuje się z całą Jego istotą tak, że w myśli nawet nie może być od Niego odjętym. Wyraz przeto substancya użyty o Bogu, ma zupełnie inne, niezwykłe znaczenie, a nie może być jakimś rodzajem, wyższym od Boga. Dlatego lepiej powiedzieć o Bogu, że jest ponad wszelką substancyą: Non convenit definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra substantiam. (Boët. De Trinit. I)

Konkluzya z tego, cośmy dotąd powiedzieli, taka: skoro

Bóg nie podpada pod żadne wyższe pojęcie, nie można dać o Bogu dobrej definicyi. Jestto powszechne zdanie wszystkich filozofów. Każda definicya, powiada św. Thomasz, składa się z rodzaju i z differencyi. - Przeko naliśmy się zaś, że Boża Essencya nie mieści się pod żadnym rodzajem. Stąd nie może być o Bogu żadnej defi nicyi. „Omnis definitio ex genere et differentia con stat... ostensum est autem quod divina Essentia non concluditur sub aliquo genere ... unde non po test esse Ejus aliqua definitio." (Compend. Theol. 26.) Wszystkie tak zwane definicye Bożej natury, są tyl ko formułkami, które opisują, albo analogicznym sposobem wyrażają, czem Bóg jest; nigdy atoli w ten sposób, żeby podawały wyższy jakiś rodzaj, pod któ rym Bóg się mieści.

§. 6. Niezmienność Boga.

Zmiennem (mutabile), powiada św. Tomasz, nazywamy to, co teraz ma się inaczej niż przedtem, „aliquid aliter se habens nunc, quam prius." Taka zmienność musi być zupełnie wykluczona z Bożej natury; jestto tak po wszechne twierdzenie filozofów, że nawet nie potrzebu je być dowodzonem. Już pośród starożytnych Parmeni des napisał bardzo szczytny wiersz o niezmienności bóstwa, które zawsze trwa w sobie jako jedno i nierucho me. Tak samo filozof Salustyusz zalicza niezmienność Boga do zdań zupełnie pospolitych, przez wszystkich przy jętych. Arystoteles (de Coelo I. 9.) zaś mieści niezmien-

ność Boga między ogólnikami we filozofii (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι). Wśród ustalonych we filozofii twierdzeń, powiada on, mieści się i to, że Bóstwo musi być koniecznie niezmiennem. „τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι." S. Thom: „quidam antiquorum quasi ab ipsa veritate coacti primum principium immobile esse posuerunt."

<u>Niezmienność Boga</u> wynika naprzód z tego, co wyłożyliśmy o <u>Jego pojedynczości</u>. Pojedynczość prawdziwa wyklucza wszelkie doskonalenie się, bo takie doskonalenie się byłoby rozwojem czegoś, co może być do pełniejszej rzeczywistości doprowadzonem. Bóg atoli jest zawsze jednem, czystem działaniem, czyli actus purus. S. Aug. „Semper manet, mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur, nec proficit, quia perfectum est" (in epist. Joan. III.) <u>Powtóre z doskonałości innych przymiotów natury Bożej</u>, nad którymi dotąd nie zastanawialiśmy się, ale które z góry przypuszczamy, n.p. że Bóg ma rozum i wolę, wynika, że Bóg nie może być zmiennym w rozumie swoim, bo zmienność w stworzeniach rozumnych pochodzi stąd, że albo zyskują coś nowego, albo zapominają to, co przedtem umieli. W Bogu podobny rozwój lub niedoskonałość nie może mieć miejsca, ani też wola Boga zmieniać się nie może. W człowieku zmienia się wola, bo albo odstępuje od zamiarów, które mu się wydają złymi, albo dobry zamiar zmienia [illegible] niestety na gorszy. Otóż jeżeli Bóg ma być isto[illegible]onałą, to podobnych zmian w Jego woli być nie [illegible]

Tak więc nie znajdujemy w Bogu <u>żadnego przy[illegible]</u>, któryby się <u>mógł zmieniać w jakikolwiek sposób</u>.

S. Iren. „Deus, cum sit totus mens, totus ratio, semper idem et similiter existit" (In haer. II. c. 38. n. 4.)

Zwracam uwagę na to, że ci, którzy występują przeciw istnieniu Boga, podnoszą rozmaite sposoby mówienia z Pisma św., w których wedle nich pojęcie o Bogu jest niesłychanie niedoskonale oddane, nawet po barbarzyńsku, a to znowu wedle nich, ma być najlepszym dowodem iż Boga nie masz, bo gdyby był, to będąc nieskończenie doskonałą istotą, byłby od samego początku dał ludziom pojęcie o sobie jak najdoskonalsze. Jednakże antropomorficzne wyrażenia o Bogu, jakie napotykamy w Piśmie św. nie są tak pozbawione sensu, jak sobie wyobrażają niektórzy krytycy. W życiu codziennem używamy mnóstwa wyrażeń, które najczęściej nawet sensu nie mają, n.p. że „słońce wschodzi i zachodzi". Zastanawiając się jednak nad takiemi wyrażeniami, widzimy, że nie mamy lepszych i że wyrażają zawsze jakiś *rzeczywisty wypadek*. Tak samo wyrażenia o Bogu w Piśmie św. oznaczają zawsze *prawdziwość jakiejś relacyi*. Jeśli jest mowa o tem, że *„Bóg się gniewa", „Bóg się oburza"*, to oczywiście ani gniew, ani oburzenie, ani inne tym podobne namiętności w Bogu się nie znajdują; a jednak te wyrażenia są ścisłe, bo wyrażają niejako sąd Boga o różnych ludzkich przestępstwach. Jak ludzkie zbrodnie karane są zarazem bardzo surowymi karami: czem wyraża się słuszne ludzkości całej oburzenie, tak samo widok wielkich kar Bożych, spadających na jednostki, czy na ca-

te narody, dał początek takim wyrażeniom jak: „Bóg jest oburzony". Chciano przez nie wyrazić ludzkim sposobem, że skutek sprawiedliwości Bożej jest taki, jak gdyby wychodził od bardzo oburzonej osoby. Gniew wyraża w Bogu „judicium, quo irrogatur poena peccato" (Aug. de Civit. Dei. XV. c. 25.)

Tak samo czytamy w Genesis VI. 5-7: „A widząc Bóg, że wiele było złości ludzkiej na ziemi, a wszystka myśl serca była napięta ku złemu po wszystek czas, żal Mu było, że uczynił człowieka na ziemi, i ruszony serdeczną boleścią wewnątrz, rzekł: Wygładzę człowieka, któregom stworzył, z oblicza ziemi" i t.d. Słusznie komentatorowie zwracają uwagę, że Bóg nie może mieć żalu ludzkim sposobem, ponieważ od wieków wszystko przewidział. Chce tylko wyrazić pisarz natchniony, że tak wielka była złość ludzka wtenczas, iż Bóg, gdyby mógł żałować ludzkim sposobem, byłby żałował. Podobnież też po potopie, gdy Noe pierwsze składał całopalenie. Gen. VIII. 21: „I powoniał Pan wonność wdzięczności, i rzekł: „Żadną miarą nie będę przeklinał ziemi dla ludzi" i t. d. Są to sposoby mówienia, które nie wyrażają zmienności w naturze Bożej, tylko wartość skutku, jaki dokonywa się w czasie i przestrzeni. Gdybyśmy chcieli zaniechać takich sposobów mówienia, to byśmy zgoła nic o Bogu powiedzieć nie mogli. Czytamy w Psalmie XVII. 26-27: „Cum sancto sanctus eris et cum viro innocente innocens eris; et cum electo electus eris et cum perverso perverteris." To sto-

wa są czasem cytowane na poparcie zdania, że człowiek dobry psuje się w złem towarzystwie; ale psalmista odnosi je wprost do Boga, a powiadając, że Bóg „z niewinnym będzie niewinny, a z przewrotnym, przewrotny” wyraża myśl głęboką, że Bóg jest takim dla człowieka, jakim Go człowiek mieć chce dla siebie.

Objekcye przeciw niezmienności Bożej brane ze stworzenia świata, dają się rozwiązać w ten sposób, że co innego czynność Boża, a co innego skutek czynności tejże. Czynność (actio) albo działanie Boże nie odbywa się w czasie. Czynność Boża w prawdziwem znaczeniu nie może się nigdy oddzielić od Bożej natury, ponieważ działanie Boże jest to samo, co cała natura Boża. Skutkiem przeto działania Bożego w doczesności nie jest urzeczywistnienie jakiejś możebności w Bogu, przejściem jakiejś potencyi do aktu, bo w Bogu nie masz żadnej potencyi, tylko actus purus. Działanie więc Jego jest wieczne, a skutki działania są doczesne. Stąd powiemy, że skutki mogą być zmienne, ale z tej zmienności nie wynika zmienność pierwszego czynu. Trafnie św. Tomasz: „Nowość Bożego skutku nie dowodzi wcale, że także zaszła jakaś zmiana w Bogu działającym.” (Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.” (Contr. Gent. II. 35.)

Możnaby jeszcze kilka zarzutów przytoczyć przeciw nie=

zmienności Boga. Jakie pomyśleć, że Bóg niezmierny, skoro był czas, kiedy On nie był Stwórcą, ani Panem rzeczy istniejących; nie był głową rodzaju ludzkiego i t.d., a potem nastał czas, *kiedy dla Niego zaczęły się zupełnie nowe na zewnątrz stosunki i obowiązki*? Czyż ten rozwój świata, te rosnące potrzeby i ciągły postęp rodzaju ludzkiego, który oczywiście wymaga nowych łask i nowej pomocy Boga, czyż to wszystko nie dowodzi raczej zmienności i jakiegoś rozwoju w Bogu przynajmniej na zewnątrz? Ta trudność nawet głębsze umysły często niepokoiła, a daje się rozwiązać przez dystynkcyę, czyli rozdział między rozmaitymi relacyami. Relacya, czyli stosunek dwóch rzeczy do siebie, może być *rzeczywistym albo fikcyjnym*. Jeżeli porównamy ojca i syna, to znamy stosunek rzeczywisty; mamy dwa niejako kresy, dwa terminy, które ze sobą są połączone rzeczywistym węzłem, gdyż w jednym i drugim istnieje przyczyna ich wzajemnego odnoszenia się do siebie. Podobny stosunek istnieje między architektem i domem, ciałem a duszą. Jest oczywistem, że kto nie budował domu, nie będzie architektem, a naodwrót, każdy dom wskazuje jako na swoją przyczynę, na architekta. Zatem rzeczywistą relacyą jest ta, której przyczyna mieści się zarówno w obu kresach relacyi.

Oprócz relacyi rzeczywistej może być fikcyjna. Jeżeli ktoś na polu widzi po swej prawej stronie pięć drzew, a po lewej [illegible], to relacya taka będzie fikcyjna, bo gdy się obróci, powstanie zaraz stosunek odwrotny; bo relacya fikcyjna odnosi się tylko do chwilowej pozycyi, jaką ktoś zajmuje. Teraz nie bę-

dziemy mówili o relacyach fikcyjnych, ani o rzeczywistych, lecz <u>o jednostronnych</u>. <u>Stosunek rzeczywisty nazywa się relatio realis, a jednostronny relatio rationis</u>, z dodatkiem cum fundamento albo bez niego. Relatio rationis powstaje wtedy, gdy jeden z kresów relacyi ma w sobie przyczynę, dla której bywa odnoszony do drugiego, drugi zaś jej nie ma. Takich stosunków zachodzi w świecie bez końca. Dajmy na to, że można za dukat kupić albo korzec pszenicy, albo kilka parasolików jedwabnych, lub co innego, to między takim towarem a dukatem zachodzi relacya rzeczywista ale jednostronna, bo z drugiej strony w dukacie nie ma nic, coby go odnosiło do tego lub owego towaru. Jeżeli kto każe zrobić kilka swoich portretów, to każdy z nich będzie się do niego odnosił, ze strony zatem portretów istnieje stosunek rzeczywisty, ale ze strony osoby portretowanej czyli pierwowzoru będzie tylko myślny stosunek, bo ona tych portretów nie zrobiła, a może się bez nich obejść. Podobna relatio rationis zachodzi ciągle między światem a Bogiem. Świat i wszystko, co na nim jest, koniecznie odnoszony bywa do Boga, bo Bóg jest jego przyczyną, ale Boga nie koniecznie trzeba odnosić do świata. Jak w człowieku nie zachodzi żadna zmiana, gdy zdejmie malarz z niego dziesięć portretów, ani też nie będzie dla niego z ujmą, jeżeli nikt jego portretu nie zrobi, tak samo w Bożym bycie nie powstała żadna zmiana, gdy się świat zaczął, ani też Bóg nie przestałby istnieć, gdyby świata nie było. Przeciwnie <u>stosunek stworzeń do Boga jest rzeczywisty</u> realny, ponieważ te stworzenia nie mogą być wytłomaczone bez

Boga; mają w Nim swoję racyę logiczną i realną, bo od Niego dostały istnienie i Bóg je utrzymuje ciągle ponad nicością.

Zatem na trudność, że Bóg kiedyś zaczął być Stwórcą, zaczął być Panem wszechrzeczy, zaczął być Opatrznością, która wszystkiem rządzi, wszystko z góry obmyśla, odpowiadamy, że to wszystko prawdą, ale zachodzi stosunek rzeczywisty tylko ze strony świata, nie zaś ze strony Boga; Bóg przed wiekami wiedział, że to a to będzie robił kiedyś w czasie, ale Jego akcya nigdy z Niego nie występowała, a nazewnątrz zjawiały się tylko skutki Jego działania, które w niczem nie zmniejszyły Jego pełności, ani też Mu nie dodały żadnego nowego bytu. S. Thomas: „Cum creaturae realiter ordinentur ad Deum et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter ad Deum ipsum, sed in Deo non est aliqua realis relatio Ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad Ipsum." (Q. Q. disp. De Poten. q. VII. a. II. corp.)

§. 7. Jedność Boża.

Dodam jeszcze słów parę o innym przymiocie Boga, który jest niejako uzupełnieniem, a zarazem konkluzyą tamtych, t. j. o jedności Boga. Jedność ta wynika z tego, co mówiliśmy o Bożej niezależności. Jeżeli wyobrażamy sobie Boga jako istotę zupełnie niezależną, mającą w Sobie wszystkie doskonałości, wielki byt, a niedoznającą żadnych przeszkód w działaniu, poznawaniu i t. d., oczywiście wynika stąd, że może być tylko jeden Bóg. Trudno bowiem przypuszczać, że jest kilka najdoskonal-

szych istót, gdyżby te według naszego pojmowania rzeczy niewątpliwie przeszkadzały sobie.

Ale mogłoby się zdawać, że ten argument nie wiele ma wagi, albowiem czasem ludzie od dzieciństwa do późnej starości są ze sobą w zupełnej zgodzie; możnaby więc pomyśleć kilka wszechmocnych istót, któreby ciągle były spojone tą samą wolą, a wtedy nie przeszkadzały sobie. Jednakże zastanawiając się bliżej nad takiem współistnieniem kilku najdoskonalszych istót, spostrzegamy, że one byłyby nawzajem ograniczone choćby w tem, że alboby działały jedna na drugą, albo naodwrót nie mogłyby działać na siebie. W obu wypadkach byłoby to zależnością, bo tak jak bierna doskonałość polega na tem, żeby nie ulegać żadnym wpływom, tak czynna jest w tem, żeby módz na wszystko działać. Ta niemożność współistnienia kilku istót najdoskonalszych pokazałaby się bardziej jeszcze, gdyby obok nich istniał świat jakiś wydobyty z nicości. Wtedy trzebaby przypuścić, że albo wszystkie razem złożyły się na jego stworzenie, co jest wzajemnem ograniczeniem, albo, że jedna bez współudziału innych go stworzyła, a w takim razie mielibyśmy szereg rzeczy stworzonych, któreby jednej tylko istocie zawdzięczały swój byt: w ten sposób dla istoty stwarzającej powstałaby nowa przeszkoda do niezależności wobec reszty istót najdoskonalszych, które nie powinny cierpieć niczego, coby było od nich niezależnem.

Nie będę się dłużej zastanawiał nad tą kwestyą jasną; zresztą była ona bardzo często traktowaną w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Można powiedzieć to, co Tertulian Marcyonowi, że jeżeli Bóg nie jest jeden, to go wcale nie ma. „Deus, si non est unus, non est" (adv. Marc. I. 13.)

Teol. przyr. str. 30.

Następstwem jedności Boga jest wykluczenie wszelkiego politeizmu i manicheizmu. (Manicheizmem nazywamy dualizm, który przyjmuje dwa przeciwne sobie pierwiastki.) Zupełnego politeizmu ani manicheizmu właściwie nigdy nie było, bo się zbyt sprzeciwiają rozumowi. A tak w politeizmie greckim wszyscy bogowie, chociaż czasem niechętnie i po niejednej domowej burzy, słuchają najwyższego Jowisza. Ale co dziwniejsza: Bogowie Homera mają nad sobą fatum, któremu się oprzeć nie mogą; nawet Jowisz może zmusić do posłuszeństwa innych bogów tylko w małych rzeczach; może ocalić którego bohatera od śmierci, lecz tylko do czasu, bo gdy nad nim zawiśnie fatum ostatniej godziny, ani Jowisz nie potrafi mu dopomódz, a nawet przyjdzie chwila, w której on sam zostanie strąconym do nicości. A więc nad greckim politeizmem góruje jakaś najwyższa potęga, może nie osobista, bo tak sobie fatum nie wyobrażano, ale zawsze potęga, która jest absolutnem prawem świata i która z góry wszystko obmyśliła. Nie wolno zatem twierdzić, że w politeizmie greckim zatarł się wszelki ślad jedności Bóstwa. Tak samo w dualizmie manichejskim, zwłaszcza tym w religii perskiej, także pierwiastek zły, czyli Aryman, zostanie kiedyś zwyciężonym, a po jego upadku zapanuje Bóg światła i prawdy. Podobnież moglibyśmy wykazać na innych systemach religijnych, że ludzie nie mogli sobie wyobrażać porządku inaczej, jak pod jedną głową, lub pod absolutnem prawem, którego nawet bogowie słuchać muszą.

Poruszyłem tę kwestyę dlatego jedynie, że materyaliści nowocześni zarzucają chrześcijaństwu rodzaj politeizmu, albo nawet manicheizmu. Aż do znużenia powtarzają, że cały Olimp przeniósł się do kościoła naszego, że Aniołowie i Święci, jeżeli nie wszechwładnie rządzą, to przynajmniej przeszkadzają często panowaniu Jehowy. Jest oczywistem, czego materyaliści nie chcą widzieć, że między bogami starożytnego świata a naszymi Aniołami i Świętymi zachodzi różnica ogromna; choćby w tem że greccy bogowie wprawdzie muszą słuchać boga wyższego, ale są po większej części od niego niezależni w tem, że nie zawdzięczają mu swego bytu, a jeżeli czasem zawdzięczają, to sposobem generacyi. Ale jak syn zawsze do pewnej niezależnym jest od ojca, tak samo i ci bogowie, którzy są dziećmi Jowisza, są w wielu rzeczach od niego niezależni, a dbają bardzo o swoję autonomię.

W chrześcijaństwie ma się rzecz inaczej. Aniołowie i Święci zostali wyprowadzeni z nicości i według pojęć chrześcijańskich istnieją tylko o tyle, o ile się to Bogu podoba; gdyby Bóg na chwilę cofnął potęgę swoję - jeżeli można mówić tak o Bogu - toby nawet te najdoskonalsze istoty, Aniołowie i Święci, zniknęłyby w nicości. Powiemy zatem, że zależność w Olimpie starożytnym była dość powierzchowna, a w pewnych rzeczach wcale jej nie było, podczas gdy w chrześcijaństwie wszystkie te istoty, które zdaleka materyalistom przypominają Olimp, są tak radykalnie zależne od Woli Najwyższego, że dość byłoby jednej Jego myśli, aby odrazu przepadły. Stąd ich istnienie nic nie przy-

czynia przeczystości Boga, ani też nie może być żadną przeszkodą dla Jego działania.

To samo stosuje się do złych duchów. Złe duchy w religii chrześciańskiej są upadłymi Aniołami, zatem Stworzeniami; przeciwnie u Manichejczyków, szczególnie w religii Zoroastra, principium złego nie jest stworzonem, lecz istnieje tak dawno jak principium światła. Z tego pokazuje się kardynalna różnica pomiędzy współistnieniem równych potęg, a istnieniem stworzeń wyprowadzonych z nicości, wobec jednego principium światła, potęgi i miłości.

§. 8. Wiedza Boża.

Wiedza Boża, przedmiot tylu dyskusyi namiętnych dla filozofów i teologów jest najtrudniejszą do rozwiązania kwestyą w metafizyce, bo się najwięcej oddala od pojęcia ludzkiego; wskutek czego najwięksi geniusze ostrzegali zawsze, że rozprawiając o wiedzy Bożej, właściwie nic dodatniego nie powiedzą. „Nie spodziewajcie się przypadkiem bracia - mówi św. Augustyn - abym wam wytłómaczył, jakim sposobem Bóg poznaje. To tylko mówię: nie tak poznaje jak człowiek, ani tak nie poznaje jak Anioł, ale jakim sposobem poznaje, tego mówić nie śmiem, bo i wiedzieć tego nie mogę" (: Ne forte hoc a me, fratres, expectetis, ut explicem vobis, quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit, ut Angelus, et quomodo cognoscit dicere non audeo, quoniam et scire non possum! (S. Aug. in Psalm. 49. n. 18.) Na to też wychodzą mniej lub więcej tłómaczenia wszystkich filozofów, gdy traktują tę sprawę. Mimoto trzeba o niej mówić, bo od jej zrozumienia zale-

ży pojęcie wielu innych kwestyj filozoficznych i teologicznych.

Naprzód trzeba ściśle odróżnić fakt wiedzy Bożej od sposobu, jakim Bóg rzecz każdą wie. Sposób ten jest dla nas niepojętym, fakt zaś, że Bóg coś wie, jest łatwiejszym do zrozumienia, chociaż tylko względnie. Mogłoby się zdawać niepotrzebnem dowodzenie, że Bóg ma świadomość Siebie, ale kwestya ta jest dzisiaj więcej na czasie, niż kiedykolwiek. Wiadomo, że w II i III. wieku po Chr. było pełno systemów gnostycznych, które zwykle zaczynały się od hipotezy, że Bóg jest bezwiednym. Taki Bóg bezwiedny został odnowionym przez Schellinga, a do szczytu zasady filozoficznej podniesionym przez Hartmanna. Dowodzi ten, że Bóg nie może mieć wiedzy, bo gdy został świadomym, nastąpiło rozdwojenie między Jego wiedzą a wolą, zaczął cierpieć i stał się niedoskonałym; że cały rozwój historyczny rodzaju ludzkiego ma na celu przekonać Boga, jak nie dobrze jest być świadomą siebie istotą, a gdy rodzaj ludzki do tego przekonania dojdzie i zapragnie nie być, cały świat widzialny zniknie, a Bóg znów powróci do swej nieświadomości. Każdy widzi, że takie o Bogu pojęcie jest naśladowane z owego abyssus (βυθός) z owej przepaści siebie nieświadomej, od której rozpoczynały wszystkie systemy gnostyczne swoje spekulacye, a która to przepaść napotyka się także u niektórych późniejszych mistyków chrześcijańskich.- Na czasie przeto zastanawianie się nad kwestyą czy Boga należy uważać za istotę obdarzoną świadomością Siebie, albo też za bezwiedną.-

Co do wiedzy Bożej powstaje naprzód pytanie, czy ma Bóg

wiedzę, przypominającą naszą osobistą wiedzę? - Wielu dawnych i nowożytnych filozofów wyobrażało sobie Boga jako pozbawionego świadomości. Jednakże z niezależności bożej natury wynika, że należy Bogu przypisać jak najkompletniejszą wiedzę osobistą. Cóż to bowiem wiedza osobista? Jestto na pierwszem miejscu przeświadczenie, że się jest. Rzeczy stworzone możemy rozdzielić na dwie wielkie klasy: na takie, które wiedzą o sobie że są i na takie, które o tem nie wiedzą. Oczywista rzecz, że pierwsza klasa obejmuje jestestwa niesłychanie niezależniejsze od drugiej. Różnica między człowiekiem a rośliną lub kamieniem jest właśnie w tem, że człowiek, czyli duch jego wie o sobie, że jest, a kamień tego nie wie. Wynika stąd, że człowiek jest niesłychanie swobodniejszą istotą od kamienia. Istota bowiem, która wie, że jest, może także wiedzieć, że są inne rzeczy; kamień zaś, który tego nie wie o sobie, nie może nic wiedzieć o tem, że są rzeczy zewnątrz niego. Wskutek tego istota obdarzona samowiedzą będzie mogła działać na wszystko, co jest zewnątrz niej, kamień zaś nie może działać, a będzie przeciwnie wystawionym na działanie istot, które wiedzą o nim t.j. znają jego byt i przymioty.

Jeżeli stosujemy to do Boga, widzimy, że byłby On zupełnie zależną istotą, gdyby nie wiedział osobistą wiedzą tego, że jest. Bóg zatem nieświadomy i nieprzytomny, jak mówią nowożytni filozofowie, byłby tylko substancyą materyalną bez czucia i wiedzy, a co najwięcej istotą pogrążoną w nieustającym śnie jakimś, ale bez wiedzy. Taki Bóg byłby nietylko niższym od każdej istoty świadomej siebie, ale byłby nawet zależnym tak, jak pod pewnym względem zależne są od nas przedmioty, których nie możemy się dotykać, np. słońce, a które jednak musi

służyć upodobaniom i potrzebom ludzkim. Jeżeli więc o Bogu mamy mieć jakie prawdziwe i godne pojęcie, jeżeli mamy uważać Go za istotę niezależną, trzeba zaraz z początku uznać, że Bóg jest świadomym i obdarzonym wiedzą osobistą.

Następnie jeden z najsilniejszych argumentów za istnieniem Boga, porządek i piękność świata, jakoteż celowość, która na każdem jestestwie ma wyciśnięte ślady swoje, wszystko to zmusza nas do przypisywania tych skutków nie jakiejś ślepej, lecz rozumnej przyczynie. Jeżeli zaś ta przyczyna jest do tego stopnia rozumna, że mogła największe arcydzieło, jakiem jest świat, stworzyć i może utrzymywać go, to niewątpliwie musi ona posiadać przedewszystkiem posiadać świadomość siebie. Powiemy tedy: Bóg wie, że jest, czyli obejmuje Siebie i Swoją esencyę jedną ciągłą wiedzą. Tak jak duch ludzki obejmuje każde istnienie krótką, wyrywkową, na chwilę podzieloną wiedzą. Przez analogię możemy także powiedzieć, że każdy duch stworzony wie o wszystkiem, co się w nim dzieje, gdzie jest, co zamierza robić, a tak samo Bóg wie o wszystkiem, co od Niego zależy. „Cum Deus sit Ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine" (s. Thom. Sum. I. q. 14 a. [illegible])

Bóg nietylko wie o wszystkiem, co jest, gdyż On wszystko zrobił, lecz wie także o wszystkiem, co może być. Są to tak zwane possibilia. Oprócz świata, który jest, mogłoby być jeszcze nieskończenie wiele innych, lepszych światów. Bóg wie o nich wszystkich i o każdej możebnej formie istnienia. Dlaczego wie o tem? - Bo jest całością bytu; wszystko zaś, co może być jakimkolwiek sposobem, jest imitacyą tego bytu. Bóg zatem będąc całością bytu, nie może nie wiedzieć nietylko o rzeczywistych imitacyach tego bytu, lecz także o wszystkiem, co może być kiedykolwiek imitacyą Jego własnego

<u>bytu</u>. Jak samo wszystko, co będzie rzeczywiście, a teraz jeszcze nie jest (nie tylko czyste possibilia, lecz także rzeczy, już niejako in potentia będące), Bóg wie o nich także, ponieważ nada im kiedyś istnienie i utrzymanie. Tu zachodzi <u>pewna trudność</u>, jakim sposobem Bóg choć wie wszystko, co jest i będzie, wiedzieć może o przyszłych czynach ludzkich, które zależne są od wolnej ludzkiej woli. - Człowiek okazuje się w tem ograniczoną istotą, że nie tylko nie wie o sobie, co będzie robił w przyszłości, ponieważ ciągłe ma nowe zamiary, których nawet nie przypuszcza, lecz nie wie także, co robią albo będą robili inni ludzie lub inne duchy. Nie może wiedzieć tego, gdyż duch ludzki ma wiedzę tak daleko tylko sięgającą, jak jego własne działanie i moc. Duch ludzki może tylko wiedzieć o tem, co od niego zależy, ale tego nie może wiedzieć, co od woli innych duchów zależy. Bóg jest przeciwnie uposobiony: On wie wszystko, co od Niego zależy, a wie także, co kiedyś istoty obdarzone wolną wolą będą robiły: St. Thomas: „Quaecumque possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici et etiam quaecumque Ipse facere potest, omnia cognoscit Deus etiamsi actu non sint"

Jest to jednak trudność tak wielka do wytłómaczenia, że lepiej wcale jej nie tłómaczyć: Możemy nadmienić tylko, że Bóg musi wiedzieć i o czynach przyszłych, <u>ponieważ jest pełnią bytu, a bez Jego pomocy i współudziału nie może być nic zdziałanem</u>; Bóg zaś, czy przyrodzonym jest, czy nadprzyrodzony Jego współdział musi wiedzieć o każdym Swoim czynie od wieków, bo inaczej w wiedzy Jego byłaby jakaś sukcessya i odmiana. Musi przeto i o tych czynach ludzkich, które nie są jeszcze zaczęte i drzemią jakoby w grubej nieświadomości, wiedzieć i to od wieków, jeżeli Bóg nie ma podlegać jakimś odmianom, jakiemuś pomnażaniu Swojej wiedzy, jakiemuś na-

stępstwu chwil, które to rzeczy żadną miarą nie mogą mieć w Bogu miejsca.

Co do sposobu, jakim Bóg wszystko poznaje lub raczej zna, ograniczę się do uwag następujących: Bóg zna wszystko od wieczności zawsze tym samym i niezmiennym sposobem. Wiedza bowiem Boża jest Jego essencyą, a że ta jest pojedyncza i niezmienna, więc i wiedza Boża musi być pojedyncza i niezmienna. Wiedza Boża nie ma zatem defektu wiedzy ludzkiej, która gdy zajęta jest przypominaniem sobie przeszłości, nie zajmuje się teraźniejszością, tą zaś zajęta nie myśli o przeszłości, a nawet teraźniejszości nie widzi naraz, lecz tylko kawałkami, jedną cząstkę po drugiej. Ta wiedza, jeżeli obejmuje rzeczy, które są, nazywa się scientia visionis; jeżeli odnosi się do rzeczy możebnych: scientia simplicis intelligentiae; jeżeli do rzeczy przyszłych, które mogą być w danych warunkach: scientia media. Wyrazami takiemi technicznymi oznaczają Teologowie rozmaite stany wiedzy Bożej. Inna jest bowiem wiedza Boża o rzeczach, które aktualnie są lub były, lub będą. Wszystko, co było jest i będzie, Bóg rzeczywiście widzi to zawsze od wieków jednym i tym samym sposobem; nie ma na to lepszej nazwy jak scientia visionis. Chcą przez to wyrazić Teologowie, że jak oko nasze jest najdokładniejszym zmysłem i to, co widzimy, najlepiej dochodzi do naszej świadomości, tak Bóg najdoskonalszym sposobem i zawsze w tej wiecznej teraźniejszości, w której trwa, widzi wszystko, co było jest i będzie. Scientia visionis odnosi się zatem w Bogu do rzeczy aktualnych.

Jest jednak mnóstwo rzeczy, które nigdy nie będą, a które są możebne. Oprócz rodzajów roślin i zwierząt, które były lub są jeszcze, możnaby pomyśleć wiele innych. O wszystkich takich possibilia wie Bóg także, lecz ich nie widzi; na oznaczenie tej wiedzy

służy wyrażenie: <u>scientia simplicis intelligentiae</u>. Chcąc wyrażenie to tłómaczyć według zwykłego prostego rozumowania, znaczy to, że <u>Bóg innym sposobem wie o rzeczach możebnych, a innym o aktualnych</u>.

Widocznem jest, że Bóg niesłychanie doskonalszym sposobem obejmuje Siebie jedną myślą. My mamy o sobie wiedzę niejako złożoną z drobnych chwil. Ta jednak najpoufalsza wiedza o sobie t.j. świadomość siebie jest w nas możebną tylko wtedy, gdy świata zewnętrznego wrażenia dochodzą jasno do naszej świadomości. Jeżeli zaś nie ma tych wrażeń, to absolutnie nic o sobie nie wiemy, a to pono najwyższy dowód zależności naszej natury. Rozmaite tedy afekta są jedynym sposobem, którym możemy się czegoś dowiedzieć o naszem istnieniu, a stąd nasza świadomość przedstawia się jako olbrzymi łańcuch chwil po sobie następujących. Oczywiście Bóg, który jest <u>interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio</u>, nie może tym sposobem wiedzieć o Sobie, o Swojem życiu, ani o Swojem działaniu. U Niego jest tota simul possessio, to znaczy, że <u>od wieczności obejmuje jedną niezmienną, niepodzielną wiedzą całego Siebie i wszystko, co nazywamy Bożem życiem, lub Bożem działaniem</u>, a co nie jest niczem innem, jak zawsze ta sama Boża essencya, tylko rozważana po ludzku <u>według skutków</u>, które Bóg wydaje na zewnątrz lub też <u>według pewnych relacyi</u>, które koniecznie o Bogu przyjmować musimy, gdyż inaczej niebyśmy o Bogu powiedzieć nie mogli. Powtóre jest wielką <u>niedogodnością ludzkiego umysłu</u>, że <u>wszystko musi widzieć w jakimś obrazie</u>.

Tu zwracam uwagę na nasze zmysłowe i umysłowe <u>pojmowanie</u>; <u>przez zmysłowe</u> rozumiemy każde indywidualne wrażenie, które nas

dochodzi; *przez umysłowe* zaś pojęcia ogólne przedstawiające się nam również we formie jakiegoś obrazu. Jestto ta species, o której psychologowie od czasów Arystotelesa rozprawiają, a która może być dwojaką: *albo sensibilis, albo intelligibilis.* Skąd bierze się species sensibilis? – Nie można przypuszczać, że od przedmiotów zewnętrznych wchodzi ona do naszego umysłu gotowa. Materyaliści upewniają nas wprawdzie, że to bardzo łatwe i proste, bo jak w camera obscura aparatu fotograficznego przedmioty odbijają się na negatywie, tak samo przedmioty świata zewnętrznego odbijają się na siatkowce naszych oczu. To jednakże nie jest rozwiązaniem kwestyi, bo nie chodzi o to, co się odbija na siatkowce, lecz co dochodzi do mózgu. Wiadomo przecież, że obraz drzewa lub zwierzęcia może się odbić na siatkówce, a mimo to nie dostać się do mózgu. *Co innego zatem jest obraz, który odbija się na siatkówce,* a ten, który mamy w duszy. Że mamy takie obrazy, jest rzeczą niewątpliwą. Każdy wie, że *obraz przedmiotu zewnętrznego jest co innego, niż sam przedmiot.* Także to wiadomo, że obraz ten nie bardzo podobny do drzewa lub zwierzęcia, które przed sobą widzimy. Z tego drzewa bowiem, albo z tego zwierzęcia przychodzi do nas bardzo mało wrażeń optycznych; przychodzą tylko pewne wrażenia światła i cienia, a wszystko to, co nam się wydaje obrazem kompletnym, jest po większej części wyrobem naszego ducha. Naprzód nie może dochodzić zmysłowym sposobem do naszej świadomości tak zwana trzecia dymensya, gdyż jak na negatywie fotograficznej tak i na siatkowce odbijają się tylko płaszczyzny. Człowiek od urodzenia ślepy, gdy w późniejszym wieku wzrok odzyska, nie widzi zrazu przedmiotów w trzech rozmiarach, lecz zawsze tylko płaszczyzny, o których odległości nie ma żadnego wyobrażenia. Należy stąd wnosić, że piękny *świat zewnątrz nas jest bardzo mozolnym wyrobem naszego du-*

cha. Gdyby się dziecko nie wprawiało do tej pracy, byłoby w położeniu człowieka, co nagle przejrzy po długiej od urodzenia ślepocie.

Z kilku zatem wrażeń światła i cienia, do których dodajemy różne doświadczenia innych zmysłów, tworzymy tak zwaną species sensibilis t.j. obraz zmysłowy przedmiotu. Filozofowie zaś nazywają ten obraz (mniejsza o to, czy jest sensibilis, czy intelligibilis) środkiem, za pomocą którego widzimy rzeczy: medium quo. – Nie możemy nic wiedzieć, nic sobie wyobrażać, nawet rzeczy najbardziej oderwanych, żeby między naszym duchem a tą rzeczą nie stawał jakiś obraz. Jestto więc medium quo, środek za pomocą którego poznajemy rzeczy; Pan Bóg musi mieć także takie medium quo, jednakże wiedza Boża nie jest oddzielona od Jego essencyi, ponieważ wiedza Boża i Jego essencya są zawsze tą samą rzeczą rozważaną z dwóch różnych punktów widzenia. Bóg tedy zatem Swojem jestestwem jest tem medium quo, mówimy przeto, że Bóg wszystko widzi w Sobie.

Dodaję jeszcze drugą uwagę, bez której pierwsza byłaby niekompletną. Zastanawiając się nad naszym sposobem widzenia rzeczy, dochodzimy nie tylko do wniosku, że każdą rzecz znamy za pomocą jakiegoś obrazu czyli medium quo, lecz widzimy także rzecz zewnątrz nas, która odpowiada temu obrazowi. Doskonale odróżniamy obraz od rzeczy świata zewnętrznego i dlatego powiadamy, że obraz, który odpowiada mniej więcej przedmiotowi jest dla naszego umysłu medium quo, ale nie medium in quo, to znaczy, że nie w tym obrazie widzimy każdą rzecz, lecz tam, gdzie ona jest. U Boga rzecz ma się przeciwnie; Bóg nie widzi żadnej rzeczy zewnątrz Siebie. Takie

jest zdaniem wszystkich filozofów chrześcijańskich w ogóle tych, którzy Boga obdarzają świadomością; nie zgadzają się na to oczywiście Panteiści. S. Ambr.: „Licet omnia coelestia et terrestria ac minima quaeque perspiciat Deus, nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur" (in Symb c. 1.) Porównaj także słowa św. Ireneusza: „a semetipso exemplum et figurationem rerum accipit (adv. haer. II. c. 16.)

Bóg więc ma niewątpliwie medium quo, z tą jednak różnicą olbrzymią, że Bóg przez Swoję essencyę poznaje, a my tylko przez obrazy, których musi być tyle, ile rzeczy zewnątrz nas; druga zaś różnica taka, że jakkolwiek odrywamy obrazy od rzeczy, to jednak widzimy rzeczy zewnątrz nas jako różne od obrazu, który jest w naszej głowie. U Boga przeciwnie, – Jego essencya jest także zarazem niejako środkiem przez który On wszystko widzi. Stąd nie można o Bogu powiedzieć, że coś widzi zewnątrz Siebie, tylko wszystko widzi w Sobie. Bóg nie widzi rzeczy w czasie, ani w przestrzeni, a to jest różnica między Bożym widzeniem rzeczy, a naszem. Można zaś bardzo łatwo tego dowieść. Gdyby rzeczy stworzone Bóg zewnątrz Siebie widział, toby niewątpliwie od ich warunków przestrzennych, od ich chwilowych zmian odbierał pewne wiadomości, któreby były bogaceniem Jego umysłu. Słusznie powiada św. Tomasz: „Deus seipsum videt in se Ipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab Ipso." (Pars I. q. 14. ar. 5. corp.) – Tenże: „id quod est extra se ipsum, non intuetur, nisi in seipso." (ibid. ad I.). Św. Augustyn zaś z naciskiem tak się wyraża: „non enim Deus extra se quidquam positum intuebatur... nam hoc opinari sacrilegum est." (Quaest. octoginta tres

q. 46). Św. Iren. nareszcie: Gdyby Bóg nie widział rzeczy wszystkich w Sobie samym, byłby podobnym do lichego budowniczego lub uczącego się chłopczyka, który obcych pożycza sobie wzorów" (Adver. haeres. II. c. 7. n. 5). Takie poznawanie rzeczy nie przeszkadza jednak, żeby Bóg nie miał o nich dokładniejszego pojęcia niżeli my sami. Rzeczy stworzone są daleko lepiej wyobrażone w Bożej essencyi, niż w naszych umysłach, wszak prawda, że obraz rzeczy przez nas widziany jest tylko decolor species.- St. Aug. (de Gen. ad litter. IV. c. 26. n. 43).- St. Anselm: „Omnis creata substantia tanto verius est in Verbo i. e. in intelligentia Creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix, quam creata essentia" (Monol. c. 36.)

Choć Bóg nie widzi żadnej rzeczy w niej samej, lecz w Sobie samym, to jednak widzi On doskonale, czem ona jest w sobie; co innego jest bowiem widzieć rzeczy in ipsis, a co innego prout sunt in se ipsis. Pierwsze nie może przysługiwać się Bogu, ponieważ rzeczy nie są przyczyną, dla której Bóg je poznaje; drugie musi być koniecznie własnością Jego umysłu, gdyż inaczej nie mógłby rzeczy możliwych odróżniać od istniejących rzeczywiście zewnątrz Niego. Można w istocie Boże poznawanie rozważać albo od strony podmiotu poznającego tj. Boga, albo od strony przedmiotu poznawanego t.j. rzeczy. W pierwszym razie: Deus non cognoscit res, nisi secundum quod sunt in Ipso, quia per similitudine rei, quae est idem, cum Ipso existens"; w drugim zaś razie: „Deus in rebus solum esse non cognoscit, quod habent in Ipso, secundum quod sunt unum cum Eo, sed etiam esse, quod habent extra Ipsum, secundum quod diversificantur ab Eo". (St. Thom. Qq. disp. de Ver. q. 2. a. 3. ad 2.

Powstaje inna jeszcze kwestya, czy Bóg widzi mnóstwo rze-czy? Umysł ludzki ma oczywiście tyle obrazów czy umysłowych, czy zmysłowych, ile zewnątrz niego jest rodzajów rzeczy. Ta róż-ność i rozmaitość obrazów jak z jednej strony jest bogactwem tak z drugiej strony defektem naszego umysłu, ponieważ u-mysł ciągle się rozbija, rozprasza na obejmowanie mnó-stwa obrazów. Zdawałoby się, że jeżeli Bóg widzi wszystko w Swej essencyi, a essencya jest niepodzielna, Bóg właściwie ma tylko jedną ideę, a nie wiele jak my. Taki atoli wniosek byłby przedwczesnym, bo chociaż Bóg jest jednym i niepodziel-nym i chociaż jeden tylko właściwie istnieje obraz czyli spe-cies, w którym i zapomocą którego wszystko widzi - to jednak w Bogu co innego jest, gdy ogląda Siebie samego, a co innego, gdy widzi liczne sposoby, czy kształty, w których On może być naślado-dowanym. Czemże jest bowiem rzecz każda ? - Wszak naśladowa-niem Bożego bytu, a zatem Bóg znając Siebie samego najdosko-nalszym sposobem, musi znać także wszystkie sposoby możeb-ne lub rzeczywiste, zapomocą których On może być wyrażony stworzonym sposobem. Ile jest sposobów naśladowania bytu Bożego, tyle będzie w Bogu idei. Dlatego na wzór Platona wszys-cy Ojcowie Kościoła mieszczą w Bogu idee wszystkich rzeczy stwo-rzonych czyli pierwotne wzory, które wiecznie istnieją w Bożym umyśle; ile więc jest rodzajów czy możebnych czy istniejących, tyle też jest idei w Bożym umyśle. Porównaj St. Thom. P. I. q. XV. ar. 2. corp. „Ipse essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest au-tem cognosci non solum secundum quod in se est, sed se-cundum quod est participabilis secundum aliquem mo-

dum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae Essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam, ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae"

Gdyby kto zarzucił, że taka wielość idei sprzeciwia się Bożej pojedynczości, należy odpowiedzieć, że sprzeciwiałaby się, gdyby Bóg ludzkim sposobem miał liczne obrazy umysłowe, w którychby rzeczy widział; że jednak ta wielość idei w Bogu odbija się w jednej i tej samej essencyi, więc należy mówić, że tylko jedna jest species w Bogu, w której widzi wszystkie idee, wszystkie wzory, według których więcej lub mniej doskonale może być naśladowanym w rzeczach. Św. Tomasz: „Non est contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem Ejus esset, si per plures species Ejus intellectus formaretur" (P. I. q. 15. a. 2. corp.)

Powinniśmy przez chwilkę zatrzymać się nad inną kwestyą, o wiele trudniejszą, która od wieków nieczyła filozofów i teologów, jakim to sposobem przewiduje Bóg rzeczy przyszłe, które nie zależą wprost od Jego woli, tylko od woli istót wolnych! Zdawałoby się, że jeżeli człowiek sam jeszcze nie zna czynów, które w przyszłości będzie spełniał, ani Bóg znać ich nie może; a jeżeli Bóg je przewiduje, to zdaje się, że człowiek nie jest wolnym w decyzyach swoich. - W istocie jest szkoła materyalistów, mająca zwolenników swoich także wśród teologów, która posuwa determinizm do ostatnich krańców i powia-

wiada, że wolna wola w człowieku jest illuzya, bo człowiek jest tak warunkowany przez wrodzony charakter swój i przez zewnętrzne wpływy, że najsłuszniej zdaje się jemu, jakoby mógł zawsze robić, co mu się podoba. Illuzya zaś taka pochodzi stąd, że ani człowiek działający, ani ci, którzy przypatrują się jego czynom, nie znają wszystkich motywów, które go skłaniają do działania. Gdybyśmy bowiem mieli doskonałą znajomość charakteru człowieka i fizycznego i duchowego jego organizmu i przewidywali każdy wpływ zewnętrzny, tobyśmy mogli powiedzieć z matematyczną pewnością, że człowiek w danym razie zrobi to, a nie co innego.

Powiadają więc niektórzy teologowie i filozofowie, że Bóg, który najlepiej zna człowieka, wie, co człowiek będzie robił w każdej chwili, że zatem widzi niejako *in causa* wszystkie czyny człowieka w ciągu jego życia, a to tem mniej powinno w Bogu zadziwiać, ponieważ nie tylko zna doskonale człowieka, lecz zmuszony jest także ciągle wspierać go łaską swą przyrodzoną i nadprzyrodzoną, będzie zatem wiedział, ile mu dawać będzie tej łaski i jak człowiek wobec niej się zachowa. Stąd powstały rozmaite systemy dla pogodzenia wolnej woli w człowieku z przewidywaniem w Bogu każdego nawet najodleglejszego czynu, choćby nawet ten czyn nie zależał wprost od Boga, lecz od wolnej woli człowieka. Tu atoli musielibyśmy rozpocząć długą rozprawę o łasce, o którą toczyły się spory naukowe, a dzisiaj nie doprowadziły jeszcze do żadnych rezultatów. Poprzestaniemy zatem na ogólnem przekonaniu, że skoro istnienie każdej istoty martwej czy żywej w każdej chwili jest zależnem, bo jest niejako konserwacyą albo ciągłą nową kreacyą Boskiej wszechmoc-

ności, człowiek zaś w swojem działaniu w każdej chwili potrzebuje pomocy sił Bożych materyalnych i duchowych, przyrodzonych i nadprzyrodzonych, więc oczywiście musi naprzód Bóg wiedzieć i widzieć, co człowiek będzie w każdej chwili robił, inaczej Bóg nie byłby prawdziwie niezależnym; mogłyby bowiem przyjść chwile, w których musiałby ekspensować siły nieprzewidziane. W jaki to sposób się dzieje nie zdołano wytłómaczyć; pewnem zaś jest, że nigdy nie da się ta kwestya zawiła wytłómaczyć sposobem wyczerpującym, bo zbyt wielki jest przedział między działaniem ludzkiem a Bożem. Nie możemy dokładnego zrobić sobie wyobrażenia o Bożem przewidywaniu przyszłości. Nadmieniam, że jest wyraz techniczny na oznaczenie wiedzy Bożej odnoszącej się do czynów ludzkich, tak zwana scientia media.-

Przechodzę do punktu, który także uwidocznić może różnicę między Bożem pojmowaniem rzeczy, a naszem, między działaniem Bożego umysłu a ludzkiego; do pewnika, na który zgadzają się wszyscy filozofowie przedchrześciańscy i chrześciańscy, że <u>wiedza Boża nie tylko jest niejako powtarzaniem w sobie tego, co jest, lecz także sprawczynią wszystkiego, co jest.</u>- Św. Tomasz poświęcił tej sprawie artykuł VIII. w XIV. kwestyi swojej „Summy Teol." (Część pierwsza), pod tytułem: „Utrum scientia Dei sit causa rerum".- Argumentacya jego da się streścić w tych mniej więcej słowach: umysł Boży ma się do każdej rzeczy, która powstała, daleko doskonalszym sposobem, niż umysł jakiegoś artysty, który

zrobił jakieś arcydzieło. Powiemy zatem, że jeżeli umysł artysty jest sprawcą jego dzieł, to bardziej jeszcze umysł Boży: „Scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum eo, quod artifex operatur per suum intellectum". -

Oczywiście każde porównanie jest niedołężnem zastosowaniem do Boga, bo zwykły artysta nie może wprowadzić swego pomysłu w czyn bez pomocy przyczyn drugorzędnych, mianowicie bez materyi; Bóg zaś nawet materyę wyprowadził z nicości. Obraz ten jednak wytłómaczyć może, jakim sposobem umysł Boży jest zawsze przyczyną wszystkiego, co jest, czyli gdy Bóg rzecz pomyśli, jako istniejącą, to ona tem samem jest. Wynika to z niezależności Bożej, bo gdyby Bóg zapomocą Swego umysłu nie mógł całej rzeczy wywołać z nicości, toby umysł Jego był zależnym od czegoś, co już jest, jak n.p. Bóg platoński, który wedle niektórych interpretów podobno nie ma przywileju niezbędnego dla Boga prawdziwego, żeby każdą rzecz wyprowadził z nicości. Jeżeli prawdę mówią ci interpreci, to różnica między Bogiem chrześcijańskim a platońskim byłaby w tem, że platoński musi posługiwać się materyą od wieków istniejącą, której nie stworzył; byłby więc tylko architektem czyli Demiurgiem, według wyrażenia Platona, które utrzymało się do naszych czasów i jest wielce lubiane przez Masonów. Taki więc bóg niekompletny ma swoją wolną wolę, ma przed sobą wzory, ale żeby je wcielić w dotykalne kształty, musi się posługiwać tem, co już jest; jest zatem zależnym. Nie można powiedzieć o takim bogu, że jego scientia jest causa rerum. Oczywiście umysł

architekta będzie głównym sprawcą jakiegoś dzieła, lecz będzie to niekompletny sprawca, gdyż potrzebuje materyi, Bogu zaś przypisujemy niezależność od wszelkiego materyału, od wszystkiego bytu pomocniczego. Powiemy zatem, że Bóg wszystko, co wie, tem samem urzeczywistnia, że wie. Tu jednak potrzebna uwaga, aby uniknąć pewnego nieporozumienia. –

Umysł Boży jest sprawcą wszystkich rzeczy, ale nie w tem znaczeniu, że gdy Bóg pomyśli jakąś rzecz, ona natychmiast istnieć musi w czasie i przestrzeni. Bóg oprócz wiedzy ma w Sobie także wolę. Wiadomo, że w człowieku czyn każdy nie tylko wypływa z umysłu, lecz także z woli. Stąd świat stworzony jak z jednej strony jest wynikiem umysłu Bożego, tak z drugiej nie byłby, gdyby Bóg nie był zrobił ku temu aktu woli. Umysł Boży od wieków, wszystko, co ma być, wie i widzi, ale żeby to nastało w czasie, potrzeba było aktu woli, t.j. aby wola nadała tym aktem swoim rzeczywistość. Jestto odpowiedź na zarzut nowożytnych filozofów i tych wszystkich, którzy przyjmują wieczne istnienie świata; wśród naszych Libelt, a wśród Niemców młodszy Fichte. Oni posługują się także aksyomatem: „gdy Bóg coś pomyśli, to rzecz ta musi istnieć." – pocem tak rozumują: skoro Bóg jest niezmiennym, zatem cała Jego wiedza od wieków jest w Nim obecna; ale pomyśleć coś, jest dla Boga to samo, co te rzecz urzeczywistnić. Tak więc każda myśl Boga odkąd jest, a więc od wieków musi mieć swój odblask na zewnątrz, musi się wcielić w jakiś przedmiot materyalny albo duchowy. – Na ten zarzut

należy podnosić, że nie wystarcza sama myśl Boża, aby rzecz była, ale potrzeba także osobnego aktu woli Bożej. Wiedza Boża jest przyczyną rzeczy w ten sposób, w jaki Bóg rzeczy zna; Bóg zaś nie zna rzeczy stworzonych, jako mających być od wieków, lecz jako mające być w czasie. Wiedza przeto Boża o rzeczach stworzonych jest wieczysta, a rzeczy same powstają w czasie. Tym sposobem należy pogodzić powstanie świata w czasie z wiedzą odwieczną Boga o tym całym świecie. Porówn. S. Thom: „Non fuit in scientia Dei quod res essent ab aeterno, unde quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen, quod creaturae sint aeterno."

Przytaczam jeszcze piękny ustęp św. Augustyna „de Trinitate" XV. c. 13., gdzie dobrze wyraża stosunek wiedzy Bożej do rzeczy stworzonych w ten sposób: Bóg wszystkie jestestwa duchowe i cielesne zna nie dlatego, że są, lecz są dlatego, że Bóg je zna: „Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit." W tych słowach wyrażona cała odmienność Bożego umysłu od naszego; na oznaczenie zaś tego szczególnego stosunku pomiędzy Stwórcą a stworzeniami istnieje wyraz techniczny: scientia approbationis. S. Thom: „scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari „scientia approbationis." (Pars I. q. 14. a. 8. corp.) - Wyraz ten dlatego potrzebny, gdyż mogłoby się zdawać, że skoro wiedza Boża wszystko sprawia, a Bóg także wie o rzeczach złych, np. o zbrodniach ludzkich, mogłoby się zdawać, że Bóg sprawia także złe rzeczy. Dlatego scientia approba=

tionis oznacza wiedzę, którą Bóg chce wprowadzić w czyn i wprowadził w czyn, podczas gdy wszystko, na co Bóg pozwala jest „scientia permissiva".

Z tego wszystkiego wypływa, że wiedza nasza ma się zupełnie do rzeczy odwrotnie niż wiedza Boża. Możnaby to najlepiej wyrazić przykładem, jakiego użył św. Tomasz: „wiedza ludzka ma się do rzeczy stworzonych tak wobec wiedzy Bożej, jak n.p. wiedza jakiegoś przechodnia, który widzi jakiś gmach, do wiedzy architekta, który ten gmach zbudował; res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est; unde sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum; sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit et scientiam illius, qui ejus cognitionem ex ipsa iam facta capit" (S. I. q. 14. art. 8. ad 3.)

Możnaby jeszcze zarzut podnieść, że skoro Bóg wszystkie wie i widzi, a co widzi być musi, więc nie może być żadnej rzeczy przypadkowej, lecz wszystko musi być koniecznie. To jednak jest nieprawdą, i można odpowiedzieć, że Bóg widzi jedne rzeczy, jako konieczne, a drugie jako przypadkowe. Przypadkowe tedy nie stają się koniecznymi, gdyż Bóg już od wieków widzi je jako przypadkowe.--

§ 9. Wola Boża.

Najtrudniejszą do zdefiniowania władzą jest <u>wola</u>. Jeżeli jest trudno zdefiniować rozum, to wolę jeszcze trudniej, bo zwykle mamy o niej tylko wtenczas jasne wyobrażenie, gdy występuje w nas razem z rozumem; lecz wtedy jest dla nas bardzo trudno oddzielić ją od rozumu. Definicya woli jest prawie niepodobną dlatego, że jest <u>czynnością pierwotną</u>, a żadnej takiej czynności nie można definiować. Każdy wie, co wyraża „chcę", albo gdy ma jakieś pragnienie; jest to jakiś popęd albo instynkt do czegoś. Widzimy podobne pragnienie we wszystkich istotach żywych, lecz dopiero w człowieku wola występuje z rozumem, chociaż i w człowieku może być często oddzieloną, szczególnie w chorobach umysłowych. Dawniej, za czasów <u>Dekarta</u> miano o woli zupełnie fałszywe wyobrażenie. Dekart całą essencyę duszy zasadzał na myśleniu. materyę nazywa on <u>substantia extensa, a duszę substantia cogitans</u>; chcąc przez to oznaczyć, że <u>myślenie jest samą duszą</u>; wola zaś dla niego jest tylko modyfikacyą, rozwojem myślenia. Dzisiaj mamy o woli zupełnie inne wyobrażenie, mianowicie, że jest pierwotną treścią duszy ludzkiej, a myślenie jest czemś drugorzędnem, jest tylko światłem, za pomocą którego wola się oświeca. Że tak jest, uczy nas doświadczenie. W życiu nie cenimy najwięcej ludzi rozumnych albo uczonych, lecz ludzi z charakterem. Zastanawiając się nad tem, co jest charakter, widzimy, że nie jest myśleniem, jakkolwiek nie może być charakteru bez pewnych zasad, to jednak jest niewątpliwem, że są ludzie, co o wszystkich praw-

dach wiary mają pojęcie jasne, a przecież nie wiele są warci, bo nie mają charakteru.

A zatem wola jest tą tajemną treścią duszy ludzkiej, która sprawia, że człowiek ma charakter, że działa, rządzi i zostawia na świecie ślady swej potęgi. - Teraz zachodzi pytanie, czy także w Bogu jest wola? - Odpowiedzi na to poświęcił św. Tomasz całą, bardzo długą kwestyę XIX. w pierwszej części swej Sumy teologicznej. Zdaje mi się, że nie wyczerpniemy lepiej tego przedmiotu, jak analizując kwestyę św. Tomasza. Przy tej sposobności zaznajomimy się także z jego metodą dowodzenia. Suma teologiczna jest podzielona na kwestye; kwestya każda na artykuły, a każdy artykuł zaczyna się od objekcyi t.j. od zaprzeczania tego, czego potem autor dowodzi in corpore t.j. w środku artykułu, bo koniec poświęcony rozwiązaniu trudności, stawianych na wstępie. Wspomniana quaestio XIX. rozpada się na 12 artykułów.

Artykuł I.: Utrum in Deo sit voluntas?

Na to pytanie odpowiada św. Tomasz, że każda rozumna istota ma wolę, bo voluntas intellectum sequitur, przeto i Bóg wolę mieć musi; że zaś w Bogu każdy przymiot jedno jest z Jego bytem, przeto jak inteligencya Boża tak i wola Boża jedno jest z Jego bytem: sicut suum intelligere est suum esse ita suum velle: Na zarzut zaś, że w Bogu nie może być żadnej woli, bo wola zdąża zawsze do przedmiotu, do jakiegoś bonum, którego jeszcze nie ma, czyli do celu, który jest zewnątrz niej, - odpowiada, że jakkolwiek Bóg sam sobie jest celem, nie mniej można mówić o celu, do którego zmierzają

wszystkie Jego czynności, a gdziekolwiek cel, tam i wola, która do tego celu zmierza.

Inni znowu podnoszą zarzut, że wola zawsze czegoś pragnie, czego nie ma, a taka niedoskonałość nie może być w Bogu. Odpowiada św. Tomasz, że jakkolwiek wola ludzka jest apetytem, który pragnie, czego nie ma, to przecież i w człowieku wola jest czemś więcej, bo nie tylko pragnie, czego nie ma, lecz także kocha to, co ma i w tem się rozkoszuje: „non hunc solum actum habet, ut appetat, quae non habet, sed etiam, ut amet, quod habet et delectetur in illo." Ta druga właściwość woli przypada do Boga, który zawsze ma przedmiot swojej woli t.j. Siebie i Szczęśliwość Swoją Sobie obecną - innymi słowy: w Bogu jest sama doskonałość woli bez wszelkiej niedoskonałości.

Artykuł II. Utrum Deus velit alia a Se?

Czy Bóg może chcieć, żeby coś było zewnątrz Niego? - Z powyższej definicyi zdaje się wynikać, że Bóg nie może niczego chcieć oprócz Siebie, bo przedmiotem woli Bożej jest sam Bóg, a wtedy jakże może chcieć czegoś, czem On nie jest? Wszak wola Boża i essencya Jego są jedno. Trudność wyjaśnia św. Tomasz w ten sposób, że w istocie rozumnej wola nie tylko: a/ pragnie tego, czego nie ma; nie tylko b/ posiadłszy upragnione dobro w niem się rozkoszuje, lecz także c./ dobra nabytego innym stara się udzielać wedle możności. Każda istota w miarę doskonalenia się i działania swego stara się stworzyć drugą do siebie podobną: „Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est." Ta trzecia właściwość woli najwięcej przypada do Bożej natury, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet secundum quod possibile est. Ma-

Teol. wyj. a. 2.

leży więc na ową trudność tak odpowiedzieć, że Bóg i Siebie chce i inne rzeczy chce. Siebie jako cel, inne rzeczy jako do tego celu zmierzające. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Zwracam uwagę na kilka pojęć jak ojcostwo, assymilacya, wylewanie się woli szczęśliwej, które mimo woli przychodzą na myśl, gdy się mówi o udzielaniu się woli na zewnątrz. Gdy się zastanowiamy nad światem bezrozumnym, nad roślinami i zwierzętami, możemy oznaczyć każdej rośliny i zwierzęcia cel metafizyczny, jako ciągłe, z największem wysileniem, podczas walki ustawicznej o byt, zmierzanie do jednej rzeczy: do wydawania istot podobnych i na tem kończy się ich życie. Gdy zaś przechodzimy do życia ludzi, to ten sam objaw się powtarza, ale w dwojaki sposób. Naprzód ludzie mają tę samą dążność, żyją według tego samego prawa przyrody i każdy ojciec chce być powtórzonym w synie, ale z drugiej strony instynkt propagowania swych sił duchowych, kształcenia innych na swój sposób, jest w człowieku niemal jeszcze silniejszym, toteż w człowieku obok fizycznego ojcostwa rozwija się daleko wieksze i potężniejsze ojcostwo duchowe. Gdy się zastanawiamy nad pobudkami, dla których ludzie często jakąś nową prawdę wygłaszają, czy na innych działają, czy własne dzieci wychowują, to wszystkie te czynności dadzą się podciągnąć pod ideę duchowej assymilacyi. Człowiek sądzi, że ma nowe pomysły, które innych uszczęśliwić mogą, stara się innym je narzucić. Zostawiając na boku różne egoistyczne motywa, znajdzie-

my główną podstawę takiego postępowania w tem, że człowiek chce jak najwięcej ludzi zrobić podobnymi do siebie.

To, co w życiu ludzkiem udaje się niedoskonałym sposobem, w sposób najdoskonalszy ma miejsce w Bogu. Dlatego pytając się o największe czyny Bóstwa, teologowie odpowiadają, że całem zajęciem Boga jest, by ciągle wydawać Syna, a stąd, począwszy od Apostołów, zawsze definiowano Syna jako doskonały obraz Ojca (imago Patris). To co na ziemi jest tylko odblaskiem, bo wszystko, co się na ziemi dzieje jest tylko słabem naśladowaniem idei Bożej, odbywa się w Trójcy Św. od wieków nierównanie doskonale, powoduje, że Ojciec wydaje kompletny obraz, który raz bywa nazwany Verbum, drugi raz Imago. Ta nieustająca czynność Bóstwa, żeby Siebie Sam wyrazić w jak najdoskonalszym obrazie t.j. w Synu, ta czynność ma niejako obraz zewnątrz Niego, to znaczy: Bóg wylewa także obraz Swej doskonałości i miłości w nicość, aby z niej jak najwięcej jestestw wyszło i aby te stawały się duchowym czy materyalnym sposobem, najbardziej do Niego podobnymi. To zaś tłumaczy, dlaczego w Bogu przyjmujemy rolę i jaki jest cel jej i koniec.

Gdyby zaś kto z tego wylewania się Boga nazewnątrz chciał dedukować jakąś niedoskonałość, trzeba podnieść, że takie wylewanie się woli Bożej nie jest żadnem wyczerpaniem Bożej Istoty, lecz tylko objawem Jego wszechpotęgi, dobroci i woli; w niczem ono nie zmniejsza Jego zacności lub wielkości. Wola Boża nigdy nie jest poruszana przez motywa pochodzące od rzeczy stworzonych, stąd miłość

Boga wręcz przeciwnie działa, niż miłość ludzka. Człowiek kocha rzeczy lub osoby, bo w nich upatruje coś dobrego, co go pociąga; Bóg przeciwnie w nie wlewa swoją dobroć. Powiemy zatem, że nasza miłość jest amor affectivus, a Boga miłość jest amor effectivus. St. Thomas: „Quia voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi, quod non habet et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus (I. q. XX. a. 2. corp.)

Praktyczne zastosowanie tych uwag nad miłością Boga i ludzi jest tatwem. Im mniej człowiek będzie szukał w swych bliźnich doskonałości, im mniej nagrody dla siebie tem więcej jego miłość ku nim będzie się równała miłości Bożej. Przykładów na to w czasach przedchrześciańskich znajdujemy bardzo mało, ale za to w czasach chrześciańskich są one o wiele liczniejsze, n.p. miłości nieprzyjaciela, którą pierwszy Chrystus wprowadził na ziemię i która jest najwyższą affirmacyą zdania, że należy miłować człowieka, nawet gdy nie widzimy w nim nic dobrego. Spotykamy również liczne przykłady w kościele naszym, od Apostołów aż do Missjonarzy współczesnych, pielęgnowania chorych, nawracania pogan, choć niczego się od nich nie spodziewają, a często nic w nich doskonałego nie widzą. Taka miłość staje się wtedy jakoby sprawczynią nowych przymiotów. -

Artykuł III. Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate vult?
(Czy Bóg wszystkiego, czego chce, chce koniecznie?) - Ważna to teza, skoro wielu jest filozofów, zwłaszcza panteiści, którzy twierdzą, że wszystko, co Bóg robi nazewnątrz, robi koniecznie; że Bóg jest wieczny a niezmienny; skoro więc wola Jego od wieków nigdy się nie zmienia, musi Bóg wszystkie skutki wydawać z konieczności, podobnie jak człowiek, który, chociaż ma liberum arbitrium (sąd wolny) nie jest wolnym w szukaniu szczęścia i pragnie go z konieczności. Pytanie więc zachodzi, czy Bóg z taką koniecznością wewnętrzną wszystkiego, co robi, chce? - Odpowiada św. Tomasz, odróżnieniem konieczności absolutnej od konieczności warunkowej. Bóg nie może Siebie nie chcieć, nie może nie chcieć być dobrym szczęśliwym, doskonałym. A zatem wola Boża o ile jest affirmacyą Jego własnego istnienia, o ile ma za cel własne swoje szczęście, o tyle niewątpliwie chce z konieczności, ale stąd nie wynika, żeby Bóg nie mógł chcieć zewnątrz Siebie rozmaitych skutków swej woli, które zawisły od Jego wolnej decyzyi (liberum arbitrium). Żeby był, żeby był szczęśliwym, żeby pełnym był doskonałości, tego chce Bóg z konieczności; ale może On także z dobroci chcieć i pragnąć pewnych rzeczy, bez których może istnieć, a więc takich, które dla Niego nie są konieczne. Ile razy zaś wola Jego odnosi się do takich rzeczy, które nie są konieczne do Jego szczęścia, lecz dla których On jest koniecznym, aby były szczęśliwe, tyle razy powiadamy, że to nie jest wola pochodząca z konieczności, lecz z wolnej decyzyi. Naturalnie jeżeli Bóg od wieków postanowił czegoś chcieć, tego nie zmienia i chce tego koniecznie, ale jest to konieczność warunkowa, która zawisła od tego, czy

Bóg to postanowił, czy zamierzył, n.p. powołać do bytu jakieś jestestwa, by brały udział w Jego szczęściu. Na pytanie więc czy Bóg chce z konieczności natury Swojej wszystkiego, czego chce, wszystkiego, co się dzieje zewnątrz Niego, trzeba odpowiedzieć, że to tylko konieczność warunkowa, na którą z własnej woli się zdecydował. Oczywiście raz się zdecydowawszy, nie może nie chcieć, żeby ludzie, których stworzył, byli szczęśliwymi, żeby każdy rodzaj jestestw był jakimś odblaskiem Jego własnego istnienia, żeby żył według pewnych praw; lecz taka konieczność jest zawsze tylko warunkowa, bo zawisła od hipotezy, że się Bóg kiedyś na to zdecydował. -

Artykuł IV. Utrum voluntas Dei sit causa rerum?
(Czy wola Boża jest przyczyną rzeczy?)

Na pierwsze spojrzenie wydaje się to pytanie niepotrzebnem, gdyż już poprzednio dowiódł św. Tomasz, że Bóg nie działa z konieczności; jeżeli zatem wyklucza konieczność z Jego działania, więc wszystko tworzy przez wolną decyzję Swojej woli. Cel atoli tego artykułu jest inny. Nie chodzi w nim tak o dowodzenie, że Bóg wszystko robi przez Swoją wolę, jak raczej o to, że nic nie robi przez popęd Swej natury. Tutaj nie stawia św. Tomasz woli naprzeciw konieczności, lecz stawia wolę naprzeciw działaniu przez popęd natury.

Żeby tę różnicę wyjaśnić przypomnijmy sobie twierdzenie panteistów: że Bóg robi wszystko z konieczności pod wpływem natury Swej, causa per naturam", a słowa św. Augustyna: ponieważ Bóg jest dobrym, jesteśmy, quia Deus est bonus, sumus" (doctr. christ. I. 32.) - Źle zrozumiane te słowa mogłyby służyć jako argument na korzyść panteistycznej tezy. Mo-

głoby się zdawać, że stworzenia i każdy zresztą skutek działania Bożego wypływają z natury Jego i że nie jest zdolnym powstrzymać działania Swej natury. *Słońce działa zawsze per naturam*; gdziekolwiek świeci, tam rozlewa światło i ciepło.- takie jest działanie jego per naturam. Powiadają więc panteiści, że tak samo Bóg od wieków na wszystkie strony rozsyła promienie Swego rozumu, Swej potęgi i dobroci Swojej, a nie może przeszkodzić, że dokoła Niego tworzy się od blask Jego natury, krystalizujący się w stworzeniach. Takie więc działanie per naturam wyklucza św. Tomasz tutaj i podnosi *różnicę bardzo ważną*, że każdy skutek jest zawsze zawarty w swej przyczynie, sposobem podobnym do owej przyczyny. Jeżeli n.p. promienie słońca sprawiają gdzieś ciepło, mówimy, że ten skutek mieści się już w swej przyczynie sposobem do niej podobnym, to znaczy: jeżeli skutek jest materyalny, a przyczyna także materyalna, wtedy skutek musi się koniecznie materyalnym sposobem w niej mieścić. Pewna ilość ciepła potrzebna do zapalenia kawałka papieru, mieściła się jako mechaniczny ruch w słońcu. W Bogu jednak skutki nie mogą się mieścić materyalnym sposobem, gdyż jest przedewszystkiem *intelligencyą*. Rzeczy zatem stworzone mogą się mieścić w intelligencyi twórczej tylko *sposobem odpowiednim tej intelligencyi*, a więc jako myśli. Jednakże myśl jest obojętną na istnienie zewnętrzne. Stąd, że myślimy o czemś, nie wynika żeby ta rzecz powstała, czyli żeby myśl nasza zamieniła się w ciało, w czyn jakiś. Aby więc myśli nasze, które same ze siebie zupełnie są obojętne na swoje urzeczywistnienie, przybrały ciało, potrzeba jeszcze aktu woli. -

Otóż co w nas dzieje się w małych rozmiarach, w daleko większych dzieje się w Bogu. Stąd św. Tomasz: Jeżeli myśli Boga mają się nazewnątrz urzeczywistnić, musi się przyłączyć do intelligencyi Boga akt woli, dlatego należy powiedzieć, że Bóg nie działa per naturam, lecz że jest causa agens per voluntatem. Bóg tylko materyalny wydawałby rzeczy stworzone per naturam. „Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente secundum quod praeexistunt in ea quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, praeexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem procedunt ab eo et sic per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum, quod intellectum conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum."

Artykuł V. Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam?

Każda teza wyrażona u św. Tomasza w formie pytania, na które przecząco odpowiada. Naprzód zdaje się, że Bóg do działania musi mieć jakieś powody. Jeżeli bowiem działa bez powodu, to według ludzkiego sposobu mówienia działałby bezrozumnie, a wtedy oczywiście nie mogłoby być mowy o woli Bożej, bo wola jest zawsze rozumną. Gdyby jednak z drugiej strony Bóg działał pod wpływem jakiejś przyczyny, lub jakiegoś powodu, zagrażałoby niebezpieczeństwo że przepadnie wolność Jego woli, bo wtedy będzie Bóg miał nad Sobą, albo obok Siebie jakąś

przyczynę wyższą, która skłania Go w ten sposób do działania, jak człowieka motywa przychodzące ze świata zewnętrznego.

Ażeby rozwiązać trudność, podaje św. Tomasz formułkę, która jest dzisiaj dosyć utarta u teologów i filozofów i w prostej bardzo formie określa sposób działania Bożego. Formułka ta opiera się na różnicy zachodzącej między chceniem jednej rzeczy dla drugiej (vult unum propter aliud) a chceniem, żeby jedno było dla drugiego, vult unum esse propter aliud). Chodzi więc tylko o wyrażenie „esse". Gdyby Bóg chciał tylko „unum propter aliud" wtedy wola Boża byłaby ograniczoną, jeżeli zaś Bóg chce, ażeby jedna rzecz była dla drugiej, to nie koniecznie ta druga rzecz jest motywem dla Jego działania; On tylko postanawia, aby istniała jedna rzecz dla drugiej. Aby tę różnicę wyjaśnić, używa św. Tomasz przykładu z dziedziny umysłowej. Tak samo, powiada, rzecz ma się w poznawaniu. Jeżeli kto dobrze zrozumiał jakąś zasadę matematyczną, a potem zapomocą niej rozumie wszystkie konsekwencye w niej zawarte, przy takiem postępowaniu naszego umysłu należy powiedzieć, że zrozumiał zasadę t.j. intelligentiam principii et causam scientiae conclusionis, czyli tę przyczynę, dla której rozumie wszystkie konkluzye. Widzimy, że są to dwie różne czynności, następujące po sobie jak skutek po przyczynie. Jeżeli kto nie rozumie zasady, nie będzie rozumiał konsekwencyi, które w danym jakimś razie wypływają z owej zasady. Tak samo postępuje człowiek w dziedzinie woli. Jeżeli sobie wyznacza jakiś cel, a potem obiera środki, wiodące do tego celu, gdyż inaczej postępowanie jego byłoby bezrozumnem; wtedy dla niego postanowienie celu jest motywem, dla którego obiera środki, wiodące do celu. Są to dwa różne akty woli, z których jeden ma się do drugiego, jak przyczyna do skutku.

Teol. przyr. or. 34.

Takie jednak ludzkie czy rozumienie rzeczy, czy działanie, byłoby w Bogu wielką niedoskonałością. Przypatrzmy się Bożemu rozumowi. On nigdy nie pojmuje w ten sposób rzeczy, że widzi jakąś zasadę, a potem dopiero za pomocą niej dochodzi do zrozumienia wszystkich konkluzyj; przeciwnie, ponieważ rozumienie w Bogu zawsze jest jednym, niepodzielnym aktem, zatem przeciwnie niż my, od razu widzi i zasadę i wszystkie konkluzye w niej zawarte. W takim razie, ponieważ jest tylko jedna czynność, nie można powiedzieć, że dla Boga zrozumienie przyczyny jest sprawczynią, dla której rozumie konkluzye.-

Ale czy Bóg nie widzi, że <u>owe konkluzye są zawarte w przyczynie i że z niej wypływają?</u> Widzi to jak najjaśniej. Musimy jednak zauważyć, że w Bogu nie ma <u>dwóch aktów woli</u>, tak jak są w człowieku. Bóg nie postanawia jakiegoś celu, a potem dopiero obiera środki zmierzające do niego, lecz jednym aktem postanawia cel i środki; a że akt taki nie da się podzielić, nie wolno powiedzieć, że cel w Bogu jest motywem, dla którego naznacza środki, jakkolwiek chce, żeby środki służyły do tego celu. Jeżeli zatem Jego wola doskonała, niepodzielna, chce jednym aktem cel i środki do tegoż potrzebne, to dla niej ustaje różnica między przyczyną a skutkiem, gdyż jest w niej jeden tylko akt woli; idem non est causa sui ipsius. Wola taka nie chce środków dlatego, że chce, aby był cel, lecz jednym aktem chce jedno i drugie.- „Deus sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea, quae

sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse, propter hoc, sed non propter hoc vult hoc".

Artykuł VI. Utrum voluntas Dei semper impleatur?
(Czy wola Boga zawsze się spełnia?)

Naprzód zdaje się, że wola Boża nie zawsze się spełnia. Bóg chce niewątpliwie, żeby każdy człowiek doszedł do prawdy, żeby żył dobrze i został zbawionym. Mamy jednak wszyscy moralne przekonanie, iż tak się nie dzieje.- Bóg chce także, aby ludzie robili jak najwięcej dobrego i korzystali ze wszystkich środków przyrodzonych i nadprzyrodzonych; widzimy jednak, że ludzie marnują ogromny kapitał zdolności i łask, które mieli przyznane sobie. Można więc powiedzieć, że wola Boska nie zawsze się spełnia? W jakiż tedy sposób zgadza się taki fakt z ową wszechmocnością woli Boskiej? I jakiem prawem mówi św. Tomasz: „necesse est voluntatem Dei semper impleri? Przedewszystkiem należy podnieść różnicę dwóch pojęć, które odgrywają ważną rolę w teologii i filozofii. Co innego jest wola przez którą Bóg „z góry" coś postanawia, a co innego jest wola tak zwana „następna". Filozofowie odróżniają voluntas antecedens i consequens. Bez tych dwóch pojęć nie potrafilibyśmy nigdy odpowiedzieć na trudność poruszoną.

Cóż jest „voluntas antecedens"? Możemy ją nazwać „względną" albo ogólną" a voluntas consequens" bezwzględną; nazwali ją także filozofowie „simplex" ponieważ bezwarunkowo musi się spełnić.- Czy coś podobnego wydarza się między ludźmi.- Możemy wziąć przykład z sędziego, który nie myśli wcale o zbrodniarzach, jacy mogą dostać się przed jego trybunał a jednak chce, aby wszystkim ludziom powodziło się jak najlepiej i żeby wszyscy żyli jak najszczęśliwiej.

Jaka będzie jego voluntas antecedens. Wola ta, jak widzimy, trzyma się w zupełnie ogólnych poglądach (in prima consideratione) a nie dochodzi do konkretnego zastosowania; możnaby ją nazwać także „oderwaną". Gdy zaś sędzia winowajcę skazuje na śmierć, jestto akt konkretny woli (cum aliquo adjuncto) i nazywa się „voluntas consequens." a wola zamienia się dopiero wtenczas w czyn, gdy zostały rozważone wszystkie warunki i specyalne kondycye, w których rzecz jakaś istnieje. Dla owego więc sędziego ogólnym, oderwanym aktem woli będzie pragnienie, żeby wszyscy ludzie żyli i to uważa za dobro; specyalnie zaś czyli względnie atoli chce śmierci zbrodniarza.

Trzeba tę różnicę zastosować do woli Bożej i podobnież w Bogu rozróżnić rozważanie przez bezwzględne i względne. Zwracam uwagę jednak, że dwa wyrazy „antecedens" i „consequens" mają wręcz przeciwne znaczenie przy zastosowaniu ich do dziedziny umysłowej lub rozważania umysłowego. Wyraz antecedens uważać należy „secundum absolutam considerationem, a wyraz „consequens" oznacza „consequentem considerationem". Otóż Bóg, tak samo jak sędzia, chce, wedle św. Tomasza, „antecedenter" t.j. ogólnie, aby każdy człowiek był zbawionym, a „consequenter" t.j. względnie, chce, aby niektórzy byli potępionymi, gdyż tak wymaga sprawiedliwość Jego. Zdanie to św. Tomasz jest uzupełnieniem słów św. Pawła: „Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire" (I Tim. II. 4.), bo apostoł także wzmiankuje względną wolę Bożą, a nie bezwzględną. Bóg bowiem ogólną, oderwaną wolą chce niewątpliwie, żeby każdy człowiek zrozumiał prawdę i był zbawionym. Z góry jednak

chcieć (antecedenter velle) nie jest to samo, co chcieć poprostu (simpliciter velle) gdyż poprostu chcemy coś konkretnym sposobem, zważywszy wszystkie szczegółowe warunki (consideratis omnibus circumstantiis particularibus) a to jest chcieć wolą następną czyli consequenter velle. Sędzia simpliciter tj. bezwzględnie chce, aby zbójca został powieszonym, a względnie chce, żeby żył in quantum est homo. To zaś drugie jest raczej zachcianką „velleitas" niż absoluta voluntas, pełna wola.

Et sic patet, quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud, quod antecedenter vult, non fiat. Św. Tomasz powiada, że skutki mogą niedopisać przyczynie drugorzędnej, ale nigdy przyczynie pierwszej i najogólniejszej; tak jak wszystko, co podpada pod najogólniejsze pojęcie bytu, musi zawsze być jakiemś jestestwem, chociaż nie potrzebuje być człowiekiem lub zwierzęciem. Pochodzi to zaś stąd, że przyczyny drugorzędne mogą w działaniu swojem być pokrzyżowane przez działanie innych przyczyn drugorzędnych, ale że te także mieszczą się pod przyczyną pierwszą i powszechną, przeto każdy skutek czy przez drugorzędną przyczynę, czy wbrew niej wywołany, zawsze pozostaje w ogólnym porządku zakreślony przez przyczynę pierwszą.

„Potest aliquid fieri extra ordinem alicujus causae particularis agentis, non vero extra ordinem alicujus causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire".

Artykuł VII. Utrum voluntas Dei sit mutabilis?

Wspomniałem wyżej, że niektóre sposoby mówienia w Piśmie św. zdają się przypisywać Bogu zmienność woli i postanowień. Dowiedziono także, że Bóg nie działa z konieczności, lecz z wolnej woli. Mogłoby się zatem zdawać, gdy dużo rzeczy się spełnia, których Bóg nie chciał, albo które później znów są przez Boga zmieniane, że niejako zmienność jakaś objawia się we woli Bożej. Ale kiedy wolno o jakiejś istocie powiedzieć, że jest <u>zmienną</u>? Św. Tomasz odpowiada: Wola będzie zmienną, jeżeli kto teraz chce, czego nie chciał przedtem lub przestaje chcieć tego, czego chciał przed chwilą, a to albo dla zmiany w poznawaniu, albo dla zmiany samej woli. W Bogu jednakże poznanie prawdy jest odwieczne, każda decyzja Jego woli jest także odwieczną, a więc w Nim ani pod względem Jego wiedzy ani pod względem Jego woli, nie zachodzi żadna zmiana. W jakiż tedy sposób wytłomaczymy wtedy owe liczne fakta w dziejach, które zdają się objawiać we woli Bożej jakąś zmianę? Dajmy na to Łazarz umarł, a potem Chrystus go wskrzesił. W tym zaś przypadku mogłoby się zdawać, że Bóg chciał niewątpliwie jednego i drugiego, naprzód śmierci, a potem znowu, żeby śmierć była udaremnioną?-

Na tę trudność odpowiada się przez <u>rozważanie i odróżnianie przyczyn drugorzędnych od pierwszorzędnych</u>. Zastanówmy się jednak naprzód nad <u>hierarchią pojęć</u>. Wszystkie pojęcia możemy umieścić pod jednem pojęciem bytu, albowiem wszystko, co jest, musi być jakimkolwiek sposobem, czyli być jakiemś, ens. To zaś ens, które góruje w porządku logicznym, będzie w porządku metafizycznym ową najwyższą przyczyną, a wszystkie niższe pojęcia, z których znowu inne wypływają

są niejako obrazem przyczyn drugorzędnych. Jak zaś wszystkie pojęcia niższe mają wspólny węzeł w pojęciu najwyższem, tak wszystkie przyczyny drugorzędne łączą się w jedną harmonię pod działaniem przyczyny najwyższej.

W świecie, zauważyliśmy dobrze, że może być coś, co nie jest człowiekiem, ani zwierzęciem, lecz musi być koniecznie czemś. to znaczy, że nie możemy pomyśleć żadnego pojęcia, któreby nie było umieszczone i podporządkowane pod ogólne pojęcie bytu. W świecie rzeczywistym mamy mnóstwo przyczyn (causae secundae), które ciągle działają, przeszkadzają sobie i krzyżują się. Ponad tymi jest jedna przyczyna najwyższa (causa prima). Jeżeli więc dwa przeciwne sobie przypadki zdarzają się w tej samej osobie lub rzeczy, n.p. śmierć Łazarza i wskrzeszenie jego, pochodzi to stąd, że Bóg dla powodu moralnego niejako chce, aby się coś spełniło jako skutek przyczyny drugorzędnej, a nie jako skutek przyczyny najwyższej. Odpowiemy tedy ze św. Tomaszem, że wola Boża jest niezmienną, lecz Bóg dla rozmaitych powodów moralnych, postanawia, aby skutki były zmienne.-

„Utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem vel e converso"

Artykuł VIII. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat?

Czy Bóg na wszystko, czego chce, nakłada jakąś konieczność t.j. czy wszystko, co się dzieje w świecie, musi się koniecznie spełnić. Jest oczywistem, że z tego punktu można podnosić liczne zarzuty przeciw Opatrzności, albo przeciw woli Bożej. Można powiedzieć: skoro wszystko postano=

wionem jest przez Boga, zatem Bóg chce także, aby działy się największe zbrodnie, ponieważ wszystko jest objęte Jego wolą i tak powiązane, że owe czyny koniecznie spełnić się muszą? - Odpowiadamy, że wola Boża, jak dawniej podnosiliśmy, jest konieczną, ale nie chce Bóg jednak, aby skutki były zawsze konieczne; przeciwnie chce, aby jedne skutki były konieczne, a drugie nie. Stąd mamy w świecie dwie odrębne dziedziny objawów: dziedzinę praw fizycznych i moralnych. Św. Tomasz: „Divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus".

Wszystko, co się dzieje w dziedzinie fizycznej, jest koniecznem; Bóg chce, żeby każde prawo naturalne było spełnionem. O takim porządku powiadamy, że Bóg chce, aby zawsze koniecznie się spełniał i nie było w nim zmiany. Bóg jednak, chociaż wola Jego jest zawsze konieczną, postanowił w szeregu owych przyczyn koniecznych pewne przyczynę drugorzędne, które nazywamy ludźmi i chciał koniecznym sposobem, aby były istoty wolne, których skutki nie byłyby konieczne. Widzimy zatem, że owo konieczne działanie Boga nie jest żadną przeszkodą, aby z Jego działania nie mogły powstawać rozmaite skutki obdarzone wolną wolą. Należy powiedzieć, że wolna wola ludzi zgadza się jak najlepiej z postanowieniami odwiecznemi i niezmiennemi Boga. Św. Tomasz: „Vult autem quaedam Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem

aptavit causas contingentes, defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant."

Artykuł IX. Utrum voluntas Dei sit malorum?

Czy wola Boża może być przyczyną złych rzeczy?

Odpowiedź na to bardzo łatwa. Złe jest dwojakiego rodzaju: duchowe czyli moralne, tak zwane malum culpae i fizyczne, które filozofowie nazywają malum poenae. Św. Tomasz powiada, że pierwsze nigdy nie może być sprawionem przez Boga, bo nigdy Bóg nie może chcieć, aby było złe moralne. Co do drugiego, to Bóg jakkolwiek jest dobrocią i ciągle tylko dobroć ze siebie wydaje, może jednak chcieć, aby było złe fizyczne dla równowagi z owem złem moralnem czyli, że sprawiedliwość Boga wymaga tak samo jak uczucie ludzkie sprawiedliwości, aby złe moralne było wynagradzanem przez złe fizyczne. W tem więc znaczeniu można Bogu przypisywać niejako przyczynę złych rzeczy.

Jest jeszcze inne złe, które wprost nic nie ma wspólnego ze złem moralnem; rozmaite nieszczęścia, które spadają nawet na istoty nierozumne, a które także są często powodem dla materyalistów lub teistów do utyskiwania przeciw Opatrzności i do szemrania przeciw rządom wszechdobrego Boga. Tu jednak trzeba przyznać, że pewne złe jest na świecie niezbędnem, bo wynika z istnienia rzeczy doczesnych i ograniczonych. Gdyby rzeczy doczesne były bez defektu, toby na ziemi nie było żadnego złego, ani nawet fizycznego. Lecz to jest niepodobieństwem, jeżeli się przyjmuje, że Bóg pewne ogólne myśli lub prawa chciał urzeczywistnić. N.p. z roślin niesłychane mnóstwo ginie bez

Teol. fizyz. ar. 35.

żadnego celu jeszcze przed rozkwitem; mnóstwo dzieci umiera przed dojściem do rozumu. Nikt jednak nie powie, że takie złe, które n.p. w królestwie roślin panuje, jest jakiemś zrównoważeniem złego moralnego; powiemy raczej, że to jest tylko pozorne złe, które ma wytłómaczenie swoje w dobrem daleko większem, w istnieniu rodzajów roślin. Jeżeli Bóg nadał prawo roślinom, że mogą i muszą mnożyć się w nieskończoność, jest oczywistem, że jedno ziarnko potrafi w ciągu kilku tysięcy lat rozmnożyć się w tyle roślin, że zabrakłoby miejsca na ziemi. Wtedy będą zmuszone rugować się z miejsca, dusić się nawzajem, czyli, wedle Darwinistów, walczyć o byt, t.j. dobijać się pokarmu. Jeżeli to koniecznie w jednym rodzaju się wydarza, to różne rodzaje będą jeszcze zacieciej walczyć o miejsce przy słońcu i przy biesiadzie przyrody, a rodzaje silniejsze wezmą górę nad słabszymi. To jest niewątpliwie złem fizycznem, ale zarazem warunkiem wyższego dobra, że każda roślina może mnożyć się w nieskończoność i być niejako odblaskiem niewyczerpanej twórczości Bożej. Powiada zatem S. Tomasz: „Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum Divinum, Deus nullo modo vult, sed malum naturalis defectus vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum, sicut volendo justitiam, vult poenam et volendo ordinem naturae servari, vult, quaedam naturaliter corrumpi".

Artykuł X. Utrum Deus habeat liberum arbitrium?

Wiemy, że co innego wola, a co innego możność wolnego wyboru, która jest warunkiem wolności duchowej. Nazywa-

my ją w człowieku *liberum arbitrium*, a najlepiej określa się jako wybór między motywami sobie przeciwnymi. Pytanie więc powstaje, czy taka elekcya ma miejsce we woli Bożej?

Na pierwszy rzut oka zdaje się, że jej nie ma, bo Bóg może tylko chcieć Siebie; może tylko chcieć, żeby był dobrym, doskonałym, a nigdy sprawcą złego moralnego. Jednakże wola Boża *w pewnych razach używa wolnej elekcyi*, a w innych jej nie używa, tak samo jak człowiek i wszystkie istoty rozumne. W czem człowiek jest pozbawiony wolności? Oczywiście w wybieraniu głównego celu, do którego zmierza t.j. w szukaniu szczęścia. Ten instynkt ma człowiek wspólny ze wszystkiemi istotami czującemi, a więc ze zwierzętami. Jeżeli człowiek czasem wybiera coś, co innym lub nawet jemu samemu wydaje się złem; robi to zawsze pod pozorem czegoś dobrego; tak n.p. samobójca uważa śmierć za szczęście w porównaniu z rzeczywistymi lub mniemanymi cierpieniami, których chce uniknąć. Zatem ponad całem życiem człowieka góruje jedna myśl *szczęścia i do niego zmierza człowiek przez instynkt, a nie przez liberum arbitrium*.

To samo ma miejsce w Bogu. Bóg nie może nie kochać Siebie, nie może nie kochać rzeczy dobrych, nie może nigdy kochać rzeczy złych. Mówimy więc, że w Bogu są pewne czyny, które wypływają koniecznie z Jego Boskiej natury, miłość Siebie samego i miłość wszystkich przymiotów, które Jego istotę stanowią. Ale Bóg jest zupełnie wolnym w czynach na zewnątrz, w stwarzaniu i utrzy-

manie świata, w rozdawaniu swoich łask, i t.d. Stąd Św. Tomasz: „Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae non necessario volumus vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet, quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum, unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet".

Tu zwracam uwagę na dwa pojęcia, bardzo ważną odgrywające rolę w teologii, t.j. libertas a coactione czyli spontaneitas i libertas a necessitate. Z nich libertas a coactione jest wolnością od fizycznego przymusu. Dopóki człowiek w więzach pewnych czynów nie może spełniać, ale wypuszczony na wolność będzie mógł je wykonać, bo ustała libertas a coactione. Jednakże ten sam człowiek w więzach pod innym względem jest wolnym zupełnie, może robić pewne akty wewnętrzne, pewne postanowienia, na które przymus zewnętrzny nie wpływa, a to jest libertas a necessitate, to znaczy, że człowiek to, co robi, nie dla przymusu robi z swojej natury, nie przez instynkt.

Znajdują się w grubej illuzji wszyscy materjaliści i deterministici, gdy twierdzą, że człowiek wcale nie ma wolnej woli. Twierdzenie to opierają na jakiemś rzekomem niby odkryciu, że człowiek nic nie może robić bez motywów. Jest jasna rzeczą, że liberum arbitrium nie ma nic wspólnego z tą kwestyą, ani nie jest to żadnem odkryciem mate-

rysalistów, że człowiek niczego bez motywów zrobić nie może. Ta bowiem zachodzi różnica między człowiekiem a Bogiem, że Ten jest niezależny, człowiek zaś jest zależną istotą. Jak każdy atom w organizmie ludzkim jest od świata zewnętrznego zależnym, jak zwierzę nie będzie poruszało się, gdy nie odbierze wrażeń, tak samo duch ludzki nie mógłby działać, gdyby ciągle nie przedstawiały się jemu nowe motywa. Człowiek nie może być dla siebie motywem, i to tłómaczy ową różnicę wprowadzoną przez Arystotelesa do filozofii między potentia i actus.

Człowiek przychodzi na świat z nierozwiniętymi władzami; cała jego dusza jest substancyą ale w możności, in potentia. Żadna istota stworzona nie może sama przez się dojść do aktu, lecz musi być do niego determinowaną przez świat zewnętrzny lub przez działanie łaski Bożej. Mimo to człowiek posiada zawsze dar wybierania między jednym motywem a drugim. Jeżeli zaś w tem wybieraniu objawia się pewna stałość, a stąd illuzya determinizmu, którą podziela niejeden teolog, musimy brać w rachubę jeszcze drugi czynnik, a tym czynnikiem jest charakter człowieka.

Charakter, rzecz niesłychanie skomplikowana, wyrabia się pod wieloletnimi wpływami świata zewnętrznego na naszą wyobraźnię i myślenie nasze. Przyznawszy zaś człowiekowi liberum arbitrium, nie twierdzimy, że działa z kaprysu, lub bez motywów, bo zawsze przypuszczamy, że człowiek nie tylko podlega prawom fizycznym, od których nie może się uwolnić, lecz także prawom moralnym i zaso-

dom rozumu. Otóż człowiek, pragnący uchodzić za rozumnego, nie zmienia praw logiki. Jeż myśli według pewnych jej zasad, tak samo będzie w czynach swoich powodował się światłem swego rozumu i doświadczeniem nabytem. Dzięki temu wyrabia sobie stały pogląd na świat; o tym zaś, który nie ma takiego poglądu, mówimy, że jest bez charakteru. Ile razy zaś mówimy o człowieku, że ma charakter, przypuszczamy zawsze, że będzie działał według pewnych zasad. Pod tym więc względem człowiek nie ma zupełnej wolności, ale też nigdy nie przypisywano mu takiej wolności, która byłaby bezrozumną swawolą. Ale może człowiek popaść w ten smutny stan, w którym żyje wielu ludzi, że się staje nałogowym grzesznikiem, lub kieruje się błahym przyzwyczajeniem, wtedy naturalnie zupełnie może utracić swoją wolność. Stąd filozofia występuje zawsze przeciw wszelkim nałogom, bo są dla człowieka szkodliwe; pozbawiają go wolności, która jest jego najcenniejszym przymiotem.

Otóż Pan Bóg we wszystkiem, co się odnosi do Jego natury, do affirmacyi Jego przymiotów, nie ma wolności, (non gaudet libero arbitrio); On musi być dobrym, musi być świętym; we wszystkiem zaś, co się odnosi do czynów na zewnątrz, Pan Bóg może je spełniać lub nie spełniać. W ich dziedzinie używa wolności nieograniczonej.

(Dwa artykuły ostatnie XI i XII pomijam, bo nie zajmują się bezpośrednio naszym przedmiotem.).

4/ Zakończenie.

Wszystko, co dotąd wyłożyliśmy o naturze Boga, daje się wyprowadzić z jednego pojęcia, że Bóg jest istotą prawdziwie niezależną. Jeżeli będziemy mieli tę definicyę zawsze przed oczyma, na wszystkie pytania potrafimy odpowiedzieć, które się odnoszą do Istoty Bożej.

Przekonaliśmy się zatem, że Istota prawdziwie niezależna nie może mieć ponad sobą przyczyny, czyli że musi być a se, że nie może podlegać warunkom czasu i przestrzeni, czyli że musi być od wieków, albo zawsze i wszędzie musi być obecną; że nie może mieć żadnych przyczyn obok siebie, czyli że musi być jedną, że ta Istota musi być niezależną od świata zewnętrznego, że zatem jest sama sobie celem, że nie może mieć w sobie żadnych składników, czyli że musi być pojedynczą, że niczego nie potrzebuje, że w swoich postanowieniach nie może się powodować względami na świat zewnętrzny, lecz tylko samą siebie mieć na celu; nareszcie z owej niezależności wynikają owe wszystkie szczytne przymioty: dobroci, świętości, mądrości, woli najpotężniejszej, które zgodnie wszyscy ludzie od wieków zawsze Bogu przypisywali, choć często nie umieli wytłómaczyć dlaczego?

Te wszystkie przymioty przebywają w naturze Bożej, według naszego sposobu myślenia choćby nawet nie było świata zewnętrznego; jakkolwiek o nich tylko przez analizę tego świata zewnętrznego możemy sobie zdać sprawę. Ponieważ te przymioty zawsze istniały w Bogu, nazywają się absolutnymi; owe zaś przymioty, które mają jakiś związek ze światem zew.

nętrznym, n.p. potęga stwórcza, opatrzność, która świat utrzy=
muje i.t.d. te wszystkie nazywają się <u>przymiotami relatywny=
mi</u> w języku filozofów. - Należałoby i nad nimi się zastanowić,
ale pomijam tę sprawę raz dla braku czasu, a potem dla tego,
że musiałbym wyłożyć niesłychanie trudną i zawiłą kwestyę
o stworzeniu świata, ta zaś stanowi główną treść kosmologii.
Zresztą wszystkie trudności co do kwestyi stworzenia można
łatwo rozwiązać, jeżeli się ma <u>jasne pojęcie o Bogu i Jego nie=
zależności</u>. Tutaj nam wystarcza, żeśmy położyli fundament
trwały, na którym oprzeć można inne części metafizyki. Je=
żeli udowodnionem zostało istnienie Boga i wyjaśniona Jego
natura, można rozprawiać o powstaniu i rozwoju świata,
którego On i sprawcą jest i rządcą Najwyższym; można
filozofować o religii, która jest węzłem łączącym stwo=
rzenie rozumne ze swoim Stwórcą, można budować
gmach Etyki, która człowiekowi i cel wytyka, dla któ=
rego został stworzony i głosi zasady według których
ma czyny swoje kierować ku tak szczytnemu celowi.

- koniec.

Spis rzeczy

Spis rzeczy.